





دراسات ألف بعضها وترجم الآخر

عبد الرحمن بدوي

دراسات إسلامية

من تاريخ الإلحاد في الإسلام

دراسات
ألف بعضها وترجم الآخر
الدكتور عبد الرحمن بدوي

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون ـ ساقية الجنزير
ت : ٣١٢١٥٦ ـ برقياً « موكيالي » بيروت
ص . ب . ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الثانية
نيسان ـ ابريل ـ ١٩٨٠

تصدير عام

ظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية . وهي أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية ؛ وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة ألتي انبثقت فيها . ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية ، فلم يعد في وسعها بعدُ أن تؤمن . وإذا كان الالحاد الغربي بنزعته الديناميكية هو ذلك الذي عبَّر عنه نيتشه حين قال : « لقد مات الله » ؛ وإذا كان الالحاد اليوناني هو الذي يقول : « إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت » - فإن الالحاد العربي - وهو الذي يعنينا هنا في هذا الكتاب - هو الذي يقول : « لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء » . ذلك أن الالحاد العربي كان لا بدَّ أن يصدر عن الروح العربية ، وما تضعه هذه الروح من صلة ، في تدينها الخاص ، بين الله وبين العبد . فإنها لما كانت تنظر إلى هذه الصلة على أنها صلة افتراق وبعد كامل فقد وسطت بينهما الكلمة ، كلمة الله ، وكلمة الله لا ترد عنه مباشرة لوجود الهوة الهائلة بين العبد والله ؛ بل بالوسيط ، وهو النبي . لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية عند الروح العربية . ومن هنا نفهم كيف كان الأنبياء جميعاً من أبناء هذه الروح وحدها . وإذاً فالدين والتدين عامة إنما يقوم على فكرة النبوة والأنبياء ، وعلى هذا فإن الالحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكوِّن عَصَب الدين وجوهره لدى تلك الروح . وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء ، وتركوا الألوهية ، بينما الالحاد في الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله . ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين : لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين ؛ فبإنكار الإله عند اليوناني ينتفي التدين ، وبإنكار الإله اللامتناهي عند

الغربي ينتفي الدين ، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربي تزول الأديان . لذا يجب أن نبصر المعنى الخفي المستتر وراء إنكار النبوة ، إذ لا بد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها ، لأنه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية ، فإنها بقطعها إياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك .

ولقد كانت الروح العربية في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة قد استنفدت كل قواها وإمكانياتها الدينية الخصبة التي كانت لها من قبل ، خصوصاً في المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام الذي توج هذه الأديان كلها بأن أعطى أكمل صورة للدين قُدِّر لهذه الحضارة العربية بلوغها ؛ فكان لا مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكانياتها الدينية حتى تغيض عنها موارد التدين جملة ، وهذا ما تم فعلاً في القرن الثالث والقرن الرابع على وجه التخصيص . وكان هذا التطور ضرورياً يقتضيه المنطق العضوي للتطور الحضاري ؛ أما العوامل الأخرى فعوامل مساعدة فحسب ، وليست هي العوامل الحاسمة . وهذه العوامل المساعدة هي الانتقام الشعوبي من جانب المغلوبين وما يتبعه من تعصب لدينهم القديم ، لأن العصبية في الحضارة العربية كانت تقوم دائماً على أسباب من الدين بحسبان الدين هو العامل الحاسم في تكوين القوميات والدول في بلاد تلك الحضارة ؛ وهذا يفسر لنا السر في ارتباط الشعوبية بالنزعة الدينية ، إذ الدين هو المظهر الأكبر في التراث القومي والعصبية الشعوبية ؛ أما في الحضارات الأخرى فلم تكن الحال على هذا النحو من التوحيد بين الدين والدولة ، بل قامت العصبية القومية في تلك الحضارات بمعزل عن كل عصبية دينية ، وفقاً للروح الخاصة بكل حضارة وما نراه من قيمة عليا لديها . وثاني العوامل ، هو نزعة التنوير التي نشأت في العالم العربي الإسلامي كنتيجة لانتشار الثقافة اليونانية في تلك الأصقاع ؛ وهي نزعة بدأت من قبل عند نهاية دور الحضارة في الحضارة العربية ، وذلك في بلاط كسرى أنو شروان مما يتمثل خصوصاً عند بولس الفارسي وعند برزويه إن صح الباب المنسوب إليه في كليلة ودمنة . وما كانت حركة ابن المقفع وابن الراوندي وابن زكريا الرازي إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية هاتيك - وكان شأنها شأن كل نزعة تنوير تقوم دائماً على أساس تمجيد العقل وعبادته بحسبانه الحاكم

الأول والأخير والفيصل الذي لا رادّ لحكمه ولا مُعَقِّب لقضائه فى كل شئ ، مما يتمثل في النزعة العقلية المتطرفة التي نراها في كل ادوار نزعة التنوير في جميع الحضارات : فهي كانت كذلك عند نزعة اليونانية لدى السوفسطائيين ، وفي نزعة التنوير الأوروبية في القرن الثامن عشر لدى النزعة المعروفة بهذا الاسم والتي كان على رأسها فولتير وكنت ؛ والأمر كذلك ايضاً كما سنرى خلال هذا الكتاب بالنسبة الى كل ممثلي نزعة التنوير من الملحدين في الحضارة الاسلامية العربية ، وبخاصة عند ابن الراوندي وابن زكريا الرازي .

وتقوم ثانياً على فكرة التقدم المستمر للإنسانية ، وهي فكرة أكدها خصوصاً جابر ابن حيان في الحضارة العربية وكانت تمثل اتجاهاً مضاداً للاتجاه السُّنِّي الخالص ، الذي يرد كل شيء من العلم إلى النبي ويرى في كل تباعد عن عهد النبي تقهقراً في العلم وبالتالي في الحضارة والتمدن ، وهذا يفسر لنا السر في ترتيب العلم ترتيباً تنازلياً من عهد النبي فنازلاً من الصحابة إلى التابعين ، ثم تابعي التابعين ، وهكذا في طبقات تنازلية يقل حظها من المكانة والعلم والتقدير كلما بعُدت عن عهد الرسول . وما هذا إلا كنتيجة للصورة التي وضعها أهل السنة للتطور المتقهقر ابتداء من الرسول . فجاءت نزعة التنوير ، وبخاصة في اتجاهاتها الإسماعيلية وفي المذاهب الغنوصية الإسلامية والمذاهب المستورة في الإسلام عامة ، تؤكد عكس هذا الاتجاه وتنظر إلى الإنسانية على أنها تتقدم باستمرار في خط يسير قدُماً بغض النظر عن البعد أو القرب من الرسل والأنبياء .

وتتصل بتلك الخاصية خاصية ثالثة هي النزعة الإنسانية التي ترمي إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية ؛ وإنا لنجدها واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة « بعصابة المُجّان » على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نُوَاس . فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد به السمو بكل ما هو إنساني أرضي ، حسي ، يُشْعِرُ بمعنى الأرض ، وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضي ، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي ، الإنسان الحي المكوَّن من لحم ودم . ولم يكن عبثاً أن أكّد بشار لصاحبته عبدة أنه « من لحم ودم » .أي انه كائن حي عيني يريد ان يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض ،

أمه الحنون الحقيقية ، وليس خيالاً كاذباً أو هيكلاً نورانياً مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدَّعي المتدينون . وان كان من الملحدين مع ذلك من يئس من الظفر بمعنى الأرض فلاذ بنوع من الزهد المذعن كأبي العتاهية ، أو العزوف الكظيم كابن زكريا الرازي . وأخيراً اتصف تنويرهم بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها ؛ فاندفع الزنادقة يعلنون آراءهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة ، على الرغم مما كان يتوعدهم به السلطان - أعني الخليفة - من عذاب ، وما لقيه أكثرهم من اضطهاد . وفضَّل أغلبهم الاستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التي لم يرضوا بغيرها بديلاً ، كما فعل ابن المقفع وصالح ابن عبد القدوس ومئات غيرهم على النحو الذي فصَّلناه ؛ ويلوح أن الدولة قد آثرت أخيراً أن تحرم هؤلاء من فخر الشهادة فتركتهم أخيراً في النصف الثاني من القرن الثالث ، وطوال القرن الرابع يفعلون ما يشاؤون .

وكل هذه الخصائص مجتمعة تكشف لنا عن تيار روحي خطير في داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية ، تيارٍ لم نحاول هنا في هذا الكتاب إلا أن نقدم بعض مواده ، وسنتلوها بمواد أخرى في الأجزاء التالية من هذا الكتاب العام في الإلحاد في الإسلام . فإلى أن يتم جمع هذه المواد كلها ، سنرجئ الدراسة التحليلية العامة لتلك النزعة التي تعدُّ من أخطر النزعات التوجيهية في الإسلام ومن أطرف وأخصب تيارات الإلحاد العالمي في تاريخ الإنسانية الروحي .

سبتمبر سنة ١٩٤٥

عبد الرحمن بدوي

الروح العربية

خصائص الحضارة العربية

الحضارة كالكائن العضوي الحي ، لها ما لكل كائن حي من قانون للميلاد والنمو والانحلال والفناء . فلكل حضارة طفولتها وشبابها ، ولها نضجها وشيخوختها . « فهي تنشأ ، كما يقول اشبنجلر ، في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة ، وتستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الإنسانية . وهي تولد في بقعة من الأرض محددة تمام التحديد ، ترتبط بها ارتباط النبتة بالتربة . والحضارة تموت حينما تحقق هذه الروح كل ما بها من ممكنات على صورة شعوب ، ولغات ، ومذاهب دينية ، وفن ، ودول سياسية ، وعلوم ، فترجع حينئذ إلى الحالة الأولى البدائية . ووجودها الحي نضال باطن قوي من أجل الاستيلاء على القوى الخارجية في الطبيعة المختلطة المبهمة ، وعلى الغريزة الداخلية التي لاذت بها هذه القوى مع ما تنطوي عليه من حقد وحنق » . فهذه الروح تبدأ بأن تحقق ما تحتويه من قوى ، وتستمر في هذا التحقيق شيئاً فشيئاً طالما كانت بها إمكانيات وقوى خصبة ، حتى إذا أتت على نهايتها كان ذلك إيذاناً بأنها بلغت أقصى ما تستطيع أن تصل إليه ، وحينئذ تنتقل من دور الخلق والإبداع إلى دور الاستهلاك والتبديد : والدور الأول يسمى بالحضارة بمعناها الضيق ، والدور الثاني يسمى بدور المدنية . والدور الأول وهو الحضارة ، يمتاز بأن الروح فيه متجهة إلى باطنها وما يحتويه هذا الباطن من قوى زاخرة فياضة ، بينما الروح في دور المدنية تتجه إلى الخارج . وهذه الميزة الأولى تظهر في الناحية السياسية بأن يمتاز الدور الأول بتكوين الدويلات المستقلة أو الدول المحددة تمام التحديد ، بينما يدفع النزوع نحو الخارج إلى إنشاء الإمبراطوريات الواسعة ؛ وفي الناحية الروحية نجد النزعة العقلية ، بمعنى الإيمان المطلق بالنتائج التي يصل إليها العقل الذي يحلل وينقد ، هي السائدة في

تفسير الأشياء في دور المدنية ، بينما المعقول واللامعقول غير منفصلين في دور الحضارة ، فتغلب النزعة الصوفية العميقة .

فلنأخذ الآن هذا التعريف ولنحاول تطبيقه على الحضارة العربية . وهنا يجب أن نحدد أولاً المقصود بقولنا الحضارة العربية . فإن المؤرخين قد اعتادوا حتى اليوم أن لا يطلقوا الحضارة العربية إلا على تلك الحضارة التي بدأت بالإسلام ، وانقسموا حيالها إلى فريقين : فريق يجعلها حضارة مستقلة قد كوَّنت دورة تامة مقفلة على نفسها ، وفريق حاول أن يربط هذه الحضارة بالحضارة اليونانية الرومانية أو بحضارة البحر المتوسط بوجه عام . أما الفريق الأول فهو الفريق الشائع العام ، لكن رجاله لم يحاولوا أن يُبينوا كيف تكون الحضارة العربية المفهومة بهذا المعنى حضارة تامة مقفلة ، ومرجع ذلك إما إلى جهل هؤلاء بفلسفة الحضارات ، وانعدام الحاسة التاريخية لديهم ، مما جعل رأيهم هذا رأياً ساذجاً قد أعفى الباحث من مهمة مناقشته ونقده ؛ واما إلى أنهم استعملوا كلمة « حضارة » في معنى غامض غير مفهوم لديهم ولا محدود .

أما أصحاب الرأي الثاني وهو الذي يريد أن يربط الحضارة العربية بالحضارة اليونانية الرومانية فعلماء ممتازون قد حاولوا تأييد ما ذهبوا إليه بحجج قوية تجمع بين دقة النظرة وسِعة الاطلاع . ولهذا يجدر بنا ان نتأمله بعناية ودقة .

من أشهر القائلين بهذا الرأي كارل هينرش بِكَر. فقد ألقى محاضرة في مؤتمر المستشرقين الألمانيين سنة ١٩٢١ بعنوان « الإسلام كجزء من تاريخ للحضارة عام » ، حاول فيها أن يربط تاريخ الحضارة الإسلامية بالتاريخ الأوروبي . إن المقياس الذي نقيس به اشتراك شعوب مختلفة في حضارة واحدة هو، في نظر بِكَر، تشابه الأسس الحضارية التي تقوم عليها حضارات هذه الشعوب . فإذا اتفقت جملة شعوب في هذه الأسس ، فإنها تنتسب جميعاً لحضارة واحدة . ويقصد بِكَر بهذه الأسس التراث المشترك. فمهما اختلفت الشعوب من الناحية الجغرافية أو الناحية الجنسية ، فإنها تعتبر مكونة لدائرة حضارة واحدة إذا كان التراث الذي يكوِّن أساسها الحضاري واحداً . لأن العوامل الجغرافية والجنسية عوامل مساعدة أو مقاومة ، لكنها ليست عوامل حاسمة .

فإذا نظرنا إلى الحضارة الإسلامية تبعاً لهذا المقياس وجدنا أن هذه الحضارة تقوم على أسس حضارية ثلاثة هي ، أولاً : الشرق القديم خصوصاً فيما يتصل بالنبوة السامية والشريعة الموسوية والثنائية والتصورات الأخروية الفارسية ، والصورة التي رسمها البابليون للكون ؛ والأساس الثاني هو الحضارة اليونانية الرومانية على صورة الهلينية وبخاصة فيما يتعلق بالحياة اليومية وبالعلم والفن ؛ والأساس الثالث والأخير : المسيحية بما لها من عقائد وتصوف . فإذا قارنا هذه الأسس بالأسس التي تقوم عليها الحضارة الأوروبية لوجدنا أن الأسس واحدة ولا اختلاف إلا في الطابع الجنسي ونجاح التطور. والحضارة الأوروبية تقوم على أسس أربعة هي : النبوة السامية ، والحضارة اليونانية ، والنزعة الامبراطورية القديمة ، والعصور الوسطى الغربية وخصوصاً الجرمانية . فإذا أضفنا إلى هذه الصلات التاريخية العديدة التي نشأت عن امتداد الحضارة اليونانية الرومانية إلى البلاد التي ستكون في المستقبل مسرح الحضارة الإسلامية وعن انتشار الروح السامية في أواخر الامبراطورية الرومانية ، وامتداد الغزو الإسلامي حتى تور وروما وفينا ، وتبادل الغزوات من جانب المسلمين والصليبيين ، وتأثير الشعر الغنائي العربي والفلسفة الاسلامية ورحلات الفرسان من الشرق إلى الغرب ، فضلاً عن أن البحر المتوسط مسرح مشترك لكلتا الحضارتين - فللحضارة الإسلامية مركز ممتاز من هذه الناحية على الشرق ، نظراً لمركز بلدانها المتوسط بين الشرق وبين أوروبا .

وكل ما هنالك من اختلاف بين هاتين الحضارتين في نظر بِكَر هو نجاح هذا التراث في أوروبا في إيجاد النزعة الإنسانية التي بفضلها تكوَّنت أوروبا الحديثة ، بينما هذا التراث عينه لم يؤدِ إلى إيجاد نزعة مشابهة للنزعة الإنسانية في البلاد الإسلامية ، مع أن الأحوال في هذه البلاد كانت شبيهة بتلك الموجودة في أوروبا إبان عصر النهضة . فقد كان في البلاد الإسلامية أمراء يعنون بالعلوم والفنون ويشجعون العلماء وأصحاب الفن ، كالأمراء الذين شجعوا على إيجاد النهضة والنزعة الإنسانية في أوروبا . كما كان في البلاد الإسلامية نزاع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا . بل كان نصيب العالم الإسلامي من التراث اليوناني أكبر من نصيب العالم الأوروبي ، مع أن النزعة الإنسانية والنهضة مرتبطتان بهذا التراث أشد الارتباط.

وإنما أنتج هذا التراث في العلم الإسلامي أشياء تختلف كثيراً عما أنتجه العالم الأوروبي ، بل إن الأشياء التي اتفق كلا العالمين في أخذها عن هذا التراث صبغها الواحد منهما بصبغة أخرى غير تلك التي صبغها بها الآخر ، وكان هذا الاتفاق أحياناً اتفاقاً في الاسم فقط دون المضمون والمعنى . فـ « المدينة » اليونانية ، بالمعنى المحدد لها في الحضارة اليونانية ، قد قضى الإسلام عليها ولم يعد في الإسلام مدينة تعادل المدينة اليونانية أو تشابهها . بينما الحال على خلاف ذلك في أوروبا . فمهما يكن من شأن الطريقة التي نشأت بها الحياة السياسية والثقافية في مدن العصور الوسطى في إيطاليا أو في ألمانيا ، فإنه كانت تحيا في هذه المدن إرادة الحياة عينها التي وجدت في « المدينة » اليونانية ، على الرغم من اختلاف المظاهر الخارجية . فالاسكندرية أو المدائن أقرب بكثير إلى البندقية وميلانو منهما إلى بغداد أو القاهرة . لأن فكرة المواطن الحر لم توجد في هاتين المدينتين الأخيرتين ، بينما هي أساس الحياة في المدينة اليونانية وفي المدينة الأوروبية في العصور الوسطى . وجماعات الإخوان التي وجدت في العالم الإسلامي ، وإن قامت على شيء يشبه فكرة الإيروس اليونانية ، فإنها تختلف عن جماعات الإخوان في أوروبا . لأن جماعات الإخوان في العالم الإسلامي كان مبدأ الأخوة فيها لا يصدر عن الذات أو الأنا ، وإنما كان يصدر عن الآخرين . والكنيسة الغربية وضعت نفسها موضع الوارثة للامبراطورية الرومانية . ولكن الكنيسة الغربية تختلف عن فكرة « الأمة » في الإسلام كل الاختلاف . ونجد هذا الاختلاف عينه في الإحساس الفني والتصوير الخيالي . فإذا كان من الصحيح أن ابن عربي قد أثر في الكوميديا الإلهية لدانته ، فإن الصور الشعرية تختلف اختلافاً كبيراً يؤذن باختلاف الروح بين الاثنين . فصُورُ ابن عربي صور تجريدية عارية عن الشخصية ، بينما صور دانته صور حية ذاتية .

وهكذا نجد اختلافاً بيِّناً في كل الميادين بين نتاج التراث اليوناني في العالم الاسلامي ونتاجه في العالم الأوروبي . فكيف نفسرٌ هذا الاختلاف ؟

هنا نجد بِكَر يتردد في الإجابة على هذا السؤال في هذه المحاضرة ويتساءل ألا يمكن أن يرجع هذا إلى اختلاف جنسي بين الشعوب الأوروبية والشعوب الإسلامية . ولكنه لا يستطيع أن يؤكد هذا التعليل وإنما يكتفي بأن يختم هذه

المحاضرة بقوله إنه يرى أن يكون الإسلام جزءاً من تاريخ الحضارة الأوروبية لسببين : إمكان المقارنة بشكل واضح بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي في تأثر كُلٍ بتراث واحد ، وكثرة التأثيرات التاريخية المتبادلة بين كلا العالمين .

ولكننا نراه في محاضرة أخرى ألقاها بعد عشر سنين من محاضرته الأولى ، يجيب عن هذا السؤال بلهجة حاسمة قاطعة فيرجع هذا الاختلاف في موقف كُل من العالمين الإسلامي والأوروبي إزاء التراث اليوناني الروماني إلى العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية ، ثم إلى ما هو أهم من هذا كله وهو اختلاف العقليتين ، فإن العالم الإسلامي لم يأخذ من التراث اليوناني إلا ما كان ذا نزعة عقلية منطقية . « وكل شيء كان نصيب الروح اليونانية في صوغه أكبر من نصيب العقل اليوناني مثل الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي كله ، وكل ما كان يونانياً بحتاً كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق » ، بينما العالم الأوروبي قد تعلق في عصر النهضة أكثر ما تعلق بهذه الأشياء التي تعبر تعبيراً صحيحاً عن الروح اليونانية ، وكان تعلقه بها الطابع الرئيسي لعصر النهضة ، لأن النهضة لم تكن في الواقع علمية بقدر ما كانت فنية .

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن هذا التطور في فكر بِكَر. أوليس من شأن هذا التطور أن يقضي على الفكرة الأولى التي نادى بها وهي أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تدخل في نطاق تاريخ الحضارة الأوروبية ؟ إنه يتحدث عن اختلاف في العقليتين ، اختلاف قد جعل الحضارة في العالم الإسلامي متمايزة كل التمايز من الحضارة في العالم الأوروبي ، فما معنى هذا ؟

معناه أن المقياس الذي اتخذه بِكَر ليس بالمقياس الصحيح ، وإذا كانت الحال كذلك فيجب أن توضع المسألة من جديد وضعاً آخر ، لأن نظريته كلها تقوم على أساس هذا المقياس .

والواقع أن الباحثين ، خصوصاً في أواخر القرن الماضي ، قد أساؤوا استخدام هذا المقياس إلى حد بعيد ، فراحوا يبحثون عن المشابهات بين الحضارات المختلفة ، وحاولوا أن يرجعوا هذه المشابهات إلى تأثر الحضارة الواحدة بالحضارة الأخرى وأجهدوا أنفسهم في اكتشاف هذه الاستعارات أو السرقات حتى جعلوا الحضارات

والناس جميعاً لصوصاً ناهبين. وأعمتهم هذه النزعة فأفقدتهم كل حاسة للتمييز، حتى أصبح التشابه في اللفظ كافياً للتشابه في كل شيء آخر. وليس من شك في أن هذه النزعة نتيجة من أسوأ نتائج المنهج الآلي في تفسير الأشياء، وهو الاتجاه الذي ساد عصر الوضعية. فإنه إذا كان من الممكن أن نأخذ بهذا الاتجاه في العلوم الطبيعية، فلا يمكن مطلقاً أن نأخذ به في العلوم الروحية وعلى رأسها التاريخ. لأن هذه النزعة تفقد كل شيء روحه، وتحيله إلى مادة خالصة، بينما البحث هنا فموضوعه الروح، فإذا فقدتها فقدت كل شيء تقريباً.

الا إن شيئاً من الإحساس التاريخي لكاف بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هذه الأشياء التي يخيل إلى هؤلاء الباحثين أنهاواحدة أو متشابهة ولهذا رأينا الباحثين في أوائل قرننا يثورون على هذا المنهج الفاسد، وينادون بوجوب التمييز ويطالبون بتوفر الحاسة التاريخية لكل من يتصدى للبحث في التاريخ، حتى لا يخلط بين الأشياء هذا الخلط الشنيع.

هذه الثورة الجديدة في النظرة إلى التاريخ بلغت أوج شدتها عند اشبنجلر. إن اشبنجلر يرى أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الأخرى، وأن ما يخيل إلينا من وجود تشابه بين حضارة وأخرى إنما هو تشابه ظاهري لا يكاد يتجاوز حد اللفظ. فالحضارة اللاحقة لا تأخذ عن الحضارة السابقة غير طائفة قليلة جداً من الأشياء، ولا ترتبط بها إلا بمقدار لا يكاد يذكر من الروابط. بل إن هذه الأشياء التي تأخذها الحضارة الواحدة عن الحضارة الأخرى لا تأخذها منها كما هي بدون تمييز، بل تختار ما يتلاءم وإياها، أي ما يتفق وروحها. وحتى هذا الذي تأخذه لا تلبث أن تحيله وتبدل فيه حتى يتكيف وروحها تكيفاً تاماً. لأن روح كل حضارة مختلفة عن روح غيرها من الحضارات أشد الاختلاف. فإذا كانت الأشياء التي تصدر عن حضارة من الحضارات تمثل روح هذه الحضارة فلا بد لكل حضارة تحاول الأخذ من حضارة أخرى أن تحيل هذه الأشياء إلى طبيعتها، ومعنى هذا بعبارة صريحة أن تخلقها خلقاً جديداً. فكل تأثر إذاً هو في الواقع تغيير، سواء أكان هذا التغيير نحو الأحسن أم كان نحو الأسوأ. فالحضارة الواحدة إذاً لا تأخذ من حضارة اخرى غير الأشياء التي تتفق وروحها، وهي لا تلبث من ناحية أخرى أن

تحيله إلى طبيعتها إحالة تكاد تكون مطلقة. ولنضرب لهذا مثلاً بتأثر الحضارة اليونانية بالحضارة المصرية في الفن. فإن الحضارة اليونانية لم تأخذ من الفن المصري أهرامه ولا مداخل معابده، ولا مسلاته، وإنما اكتفت بأن أخذت شيئاً من أسلوب التماثيل والأعمدة. وحتى هذا الذي أخذته قد بدلت فيه تبديلاً يكاد يقضي على كل ما يميزه وهو روحه: فما أبعد الفارق بين الأعمدة المصرية والأعمدة الدورية، وما أكبر الاختلاف بين التماثيل المصرية وبين تمثال يوناني كتمثال قاذف القرص! فالأصل إذاً في كل هذه الاقتباسات هو روح الحضارة التي تقتبس.

فلا يجب أن نُخدَع إذاً بتأثير الحضارة في الحضارة، بل يجب أن نقوِّمه التقويم الصحيح على أساس أن لكل حضارة روحها الخاصة، وأن الاشتراك في التراث لا يدل على شيء بالنسبة إلى روح من يشتركون في هذا التراث. وبهذا نكون قد قضينا نهائياً على المقياس الذي اتخذه بِكَر، وعن طريقه خيل إليه أنه يستطيع أن يثبت أن الحضارة الإسلامية يمكن عدها جزءاً من الحضارة الأوروبية.

لكن ليس معنى هذا أن الحضارة الإسلامية حضارة قائمة بذاتها تكوّن دائرة حضارة مقفلة، وإنما هي جزء من حضارة كبيرة هي إحدى الحضارات الثماني الكبرى التي بينها اشبنجلر وحلل روح الثلاث الرئيسية منها. هذه الحضارة هي التي سماها «اشبنجلر» باسم «الحضارة العربية». وأغلب الظن أنه سماها بهذا الاسم لأن الحضارة العربية هي أهم جزء في هذه الحضارة الكبرى.

والآن، فلنعد إلى التعريف الذي ذكرناه في أول كلامنا كي نعرف ماهية وخصائص هذه الحضارة.

يقول هذا التعريف إن لكل حضارة تربتها الخاصة المحددة تمام التحديد. فما هي هذه التربة بالنسبة إلى الحضارة العربية؟

هذه التربة واسعة: فهي تحد من الشمال بمنطقةتسودهامدينة الرّها؛ ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية؛ ومن الشرق تحد بنهر سيحون أي تشمل إيران كلها.

وفي أقصى الجنوب نجد بلاد العرب، وفي أقصى الشمال من هذه التربة مدينة بيزنطة. فهذه التربة هي بوجه عام تلك المنطقة التي صبغها الإسكندر بالصبغة

الهلينية ، والتي ارتقت مدنها الرئيسية وهي الإسكندرية وأنطاكية والرها وإفسوس وبيزنطة والمدائن في الوقت الذي كانت فيه مدن الغرب تعاني دور الفناء والاضمحلال ؛ فقد أصبحت هذه المدن مدناً عالمية امتلأت بالكاتدرائيات والأسواق والمباني الضخمة .

هذا حدها من ناحية المكان . فلنبحث في حدها من ناحية الزمان . قلنا إن كل حضارة تولد في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة تستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الإنسانية . وروح الحضارة العربية قد استيقظت في السنوات الخمسمائة الأولى من ميلاد المسيح : فإن هذه الفترة هي الربيع بالنسبة إلى الحضارة العربية . ولكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التي استيقظت في أحضانها ، وهي الطفولة التي تتمثل في الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين حوالي سنة ٧٠٠ ق . م . لأول مرة ، ثم تظهر هذه الطفولة مرة ثانية حوالي سنة ٣٠٠ ق . م . مع هذه التيارات التي كانت نبوءات بمصير العالم ومستقبل الشعوب ، وفيها وجدت هذه التفرقة الثنائية بين النور والظلمة ، والتصويرات المختلفة للجَنة والنار والآخرة بوجه عام ، مع ما صاحب ذلك من التبشير بنبي يُبعث . ثم تولد روح هذه الحضارة في القرون الأولى للمسيحية بميلاد روح الأسطورة ؛ فالروح العربية تصوغ حول زرادشت أسطورة : تنبعث منه ضحكة تصعد إلى السماء وتتجاوب بها أنحاء الوجود ؛ والحواريون يصاغ حولهم أساطير تملأ بضجيجها المدن على البحر المتوسط ، والعالم اليهودي يحيك من جديد قصص داود والآباء الأولين ، ويرتفع الوثنيون الهلينيون بفيثاغورس وهرمس وبَلَنْياس الطواني الى مرتبة الآلهة . ثم تستمر روح الحضارة في إظهار ما تحتويه من قوى خصبة زاخرة ، فتنشأ المذاهب او الأديان الجديدة . فينشىء ماني في القرن الثالث في أيام الملك سابور ديناً أو مذهباً جديداً ؛ يكون جامعاً بين كل المذاهب الدينية التي انتجتها الروح العربية حتى وقته ، ويأتي القرن الرابع فتثبت المذاهب الدينية وترسخ اقدامها فتصبح المزدكية دين الدولة في ايام الملوك الساسانيين ، وفي روما تصبح عبادة مِتْرا الديانة السائدة وذلك في أيام ديو كليسيان ، ثم يجعل قسطنطين الديانة المسيحية الديانة الرسمية للدولة الرومانية . وهكذا الحال ايضاً في مملكة سبأ وأكسوم . وبهذا ينتهي ربيع هذه الحضارة .

حينئذ كان لا بد لهذه الروح أن تبلغ أوجها وأن تحقق كل ما فيها من ممكنات فيأتي دين يسود الأديان كلها، ويأتي شعب سياسي يغزو هذه المناطق ويعقد لها لواء واحداً. فكان هذا الشعب هو الشعب العربي، وكان هذا الدين هو الإسلام. فتكونت بهداية هذا الدين وبفضل طبيعة هذا الشعب الحضارة الإسلامية التي هي القمة العليا التي بلغتها الحضارة العربية، والتي بلغت أعلى نقطة قدر لها أن تصل إليها حين طرق الصليبيون أبواب بيت القدس واستطاعوا أن يمروا به مسرعين. لكن هذا الحادث عينه كان إشارة لانحلال الحضارة العربية، وإيذاناً بميلاد الحضارة الأوروبية.

هذه الحضارة العربية لها روحها الخاصة لا تشاركها فيها أية حضارة أخرى، والتي سادت جميع فروعها من بيزنطية وفارسية وإسلامية. فلكي نفهم إذاً روح الفرع الذي يعنينا الآن من هذه الحضارة العربية الكبرى، ينبغي أن نبين الخصائص الرئيسية لروحها.

أول خاصية من خصائص هذه الروح التفرقة الواضحة التي تضعها بين النفس والروح؛ وهي تفرقة رئيسية نجدها واضحة في كل مظاهر هذه الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة، فالروح مصدرها الله، مصدرها الملكوت الأعلى والنور، بينما النفس مختلطة بالجسم والتراب وتعلوها الظلمة؛ والأولى مصدر الخير، والثانية مصدر الشر: فما صدر عن الأولى هو حسن؛ وما صدر عن الثانية فقبيح. والناس ينقسمون إلى نفسانيين وروحانيين. ولما كانت هذه الروح صادرة عن الله، فهي من أجل ذلك روح واحدة بينما النفوس فردية مختلفة. وهذه الروح تعبر عن نفسها في الناس عن طريق «الكلمة»، فالكلمة هي رسول هذه الروح العليا للناس.

ومن هنا فإن الروح، وهي واحدة بين الناس جميعاً، هي مصدر الخير. فليس للإنسان إذاً إلا أن يفنى في هذه الروح، وأن ينكر نفسه كل الإنكار، لأنها مصدر الشر والظلمة. ولهذا فإن روح الحضارة العربية تنكر الذاتية أشد الإنكار، لأنها تفني الذات في هذه القوة العليا، وترى في هذا الفناء واجب الإنسان الرئيسي، وعلى هذا الأساس يجب أن يقوَّم كل شيء. فكل ما كشف عن ذاتية، أو اتجه نحو توكيد الذاتية، فهو شر. ففي الأخلاق لا شيء أمام الإنسان غير التسليم لهذه القوة

العليا ؛ وفي الجمال الجميل هو ما مثّل هذه الروح أو دفع إلى الارتفاع إليها ؛ وفي المعرفة كل معرفة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال ، وإنما المعرفة الحقيقية هي تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة ، اي تلك التي تصدر عن الإجماع ، لا عن الحكم الفردي .

والآن ، نستطيع أن نتبين هذه الخاصة والنتائج المترتبة عليها بوضوح في مظاهر الحضارة العربية الرئيسية وهي الفن والدين والقانون والسياسة .

أما الفن : فقد كان من نتائج فقدان الذاتية فيه أن انعدمت الفنون التجسيمية في الحضارة العربية من تصوير ونحت ، لأن في تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيراً عن الذاتية ، وهذا ما لا يتفق وروح هذه الحضارة . وإنما أنتجت لهم عن طريق الألوان نوعاً خاصاً هو أكبر توكيد للروح المنافية للذاتية العاملة على القضاء عليها ، وهذا النوع هو ما يسميه الإفرنج باسم « الأرابسك » . ولما كان هذا النوع من الفن هو أعظم ممثل للروح العربية إلى جانب القوس على شكل نعل الحصان ، فجدير بنا أن نتأمله قليلاً . إن النموذج الأول لهذا النوع نشاهده في الفن البيزنطي ، وفيه نرى واضحاً الفارق بين الروح العربية والروح اليونانية . فكل من الروحين قد استعانت في هذا النوع من الفن بطريقة تكرار ورقة الشجرة المعروفة بشوكة اليهود (الأكنتة) . ولكن يظهر في الفن اليوناني واضحاً أن كل ورقة لها كيانها وجسمها المستقل ، أي لها ذاتيتها ، إن صح هنا هذا التعبير ، بينما الفن البيزنطي يحلل ورقة شوكة اليهود إلى شبكة من الخطوط غير محدودة تملأ مسطحات كاملة ، مما يسلب الورقة كل استقلالها بكيانها الخاص . أما « الأرابسك » فهو كما يقول اشبنجلر بلا جسم ، بل ويسلب الشيء الذي يرسم عليه جسمه وذلك بأن يغطيه بتكرارات كثيرة . وإن « للأرابسك » لخاصية أخرى ليست صادرة مباشرة عن الروح العربية العامة بل عن التمايز البسيط الذي للشعب العربي عن هذه الروح العامة ، ولهذا فلن نتحدث عن هذه الخاصية إلا حين نبين هذا التمايز .

فإذا انتقلنا من الفن إلى الدين ، وجدنا أن هذه الخاصية هي الخاصية الرئيسية في كل الأديان السماوية ، ولهذا نشأت كل الأديان في بيئة الروح العربية . ومن أجل هذا نرانا في غير حاجة إلى بيانها في هذا الميدان .

وهذه الخاصية نجدها واضحة كل الوضوح في القانون . فإن القانون القديم ،

اليوناني والروماني ، صادر عن الذاتية ، لأن الأفراد هم الذين يوجدونه كنتيجة لتجاربهم العملية ، بينما الروح العربية تعدّ القانون صادراً عن القوة العليا أو الله . ولهذا لا تجد الروح معنى لهذه التفرقة التي يضعها القانون الروماني بين القانون الوضعي (jus) والقانون الإلهي (fas) ، ما دام مصدر القانون واحداً . وإذا كان القانون صادراً عن الله ، فيصدر عنه إذاً على شكل « كلام » له ، أي على شكل كتب مقدسة فيها بيان أوامره ونواهيه ، ولهذا فإن مهمة القاضي في الروح العربية تختلف تمام الاختلاف عن مهمة البريتور عند الرومان ، لأن مهمة الأول مهمة الشارح ، بينما مهمة الثاني مهمة من يستخلص القانون من الأحوال العملية والحوادث التي تقع . وإذا لم يكن في كلام الله ما ينطبق على الحالة المعروضة على القاضي ، فليس له أن يحكم بنفسه ، بل لا بد من الإجماع . ولهذا عد الإجماع دائماً المصدر التالي مباشرة للكتب السماوية .

وأخيراً نرى نفس الخاصية متحققة في ميدان السياسة . فالحكم دائماً يجب أن يكون مستمداً من هذه القوة العليا ، وإلا فسد الحكم . ولهذا اعتبر الحاكم دائماً رجل دين ، وجمع الحاكم في نفسه بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية ، وفكرة الخلافة الإسلامية أوضح مثال لما نقول . ثم إن فكرة هذه الروح عن هذه الدولة ليست هي الفكرة المعروفة عن الدولة بمعنى أن الدولة حدود سياسية فحسب ، بل الدولة هي الأمة المؤمنة . تلك هي الخصائص العامة الرئيسية للروح العربية كما تتمثل في هذه المظاهر التي تعبر عنها . وهي واضحة أجلى وضوح في هذه الحضارة الجزئية التي هي كما قلنا من قبل أعلى درجة وصلت اليها الحضارة العربية .

إلا أن العامل الجنسي عامل له أثره ولا بد من اعتباره . فليست الشعوب المختلفة التي أنشأت هذه الروح العربية العامة متساوية في تمثيلها لهذه الروح ، بل تختلف بحسب أجناسها ، ولما كان العرب هم الذين يعنوننا في هذا المقام فلنتحدث الآن عن خصائص هؤلاء .

إختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في بيان الطابع المميز للرجل العربي . وعندنا أن خير من اكتشف هذا الطابع لَسِّن الذي قال إن الطابع المميز للعربي هو سيادة الإرادة فيه على ملكتي النفس الأخريين وهما العاطفة والعقل . فملكات العربي

الروحية مرتبة على أساس أن الإرادة هي الملكة السائدة ، ويليها العاطفة ، وفي النهاية يأتي العقل . والإرادة إذا سادت في الإنسان اتصف بالقدرة والشجاعة على القيام بالأعمال الخطيرة ، واتصف بالحزم وسرعة التنفيذ . لكن هذه الإرادة إذا لم يحكمها العقل كانت إرادة مندفعة لا تعرف لها غاية معلومة ، كما انها تعني عند أصحابها العجز عن القيام بالأعمال الروحية ، أي على الإنتاج الروحي ، وهي في الواقع تطبع صاحبها بالطابع العملي ، وتصرفه عن التأمل النظري . ومن أجل هذا نرى أصحابها فقراء في العلوم النظرية ، أغنياء في العلوم العملية . وإذا كانت العاطفة في المرتبة الوسطى وليس العقل في المرتبة الأولى ، فإن صاحب هذا النوع من التركيب الذهني يعوزه الخيال . لأن الخيال مزيج من العاطفة والعقل .

فإذا نظرنا إلى مظاهر الحضارة العربية من هذه الزاوية استطعنا أن نفسر ما كانت عليه هذه المظاهر.

فإن الفن العربي لم يستطع أن ينشىء الملاحم أو الروايات التمثيلية لأن العربي يعوزه الخيال . وما أنتجه هذا الفن يكشف عن ذلك الطابع الذي ذكرناه آنفاً وهو سيادة الإرادة على بقية الملكات العقلية ، فإن أوضح نتاج فني للروح العربية الخاصة هو القوس على شكل نعل الحصان . فإذا تأملنا هذا القوس وجدنا أنه ذو نتوء يخرج على العمود المرتكز عليه . وهذا النتوء لا تقتضيه قوانين الإستاتيكية وإنما يبدو خارجاً على هذه القوانين . وما يحفظ القوس على هذا الشكل هو قوة الإرادة . ونحن قلنا إن هذه الإرادة إرادة غير موجهة ، وهذا نراه واضحاً في النتاج الثاني الممثل للروح العربية الخاصة أصدق تمثيل ، وهو « الأرابسك » الذي تحدثنا عنه منذ حين . إذ يشاهد في هذا الأرابسك أنه ليس بذي اتجاه لأنه يمكن أن يتخذ أي اتجاه ، كما لاحظ ألفرد روزنبرج ، فهو يدل على إرادة ، وفي الآن نفسه يدل على أن هذه الإرادة هي إرادة غير موجهة .

وإذا كانت العلوم النظرية في الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا غير العرب من فرس ومغول ، فالعلة هي تلك الخاصية التي ذكرناها وهي سيادة الإرادة وقيام العقل في المرتبة الأخيرة للملكات النفسية . وهذا يفسر لنا بوضوح كيف أن العرب هم الذين قدموا الثروة العربية الثالثة وهي الشريعة إلى جانب الدين واللغة . فالشريعة علم عملي ، لهذا استطاع العرب أن يبرعوا فيه .

أما السياسة فقد برز العرب في ميدانها العملي لا النظري أعظم تبريز. وذلك لأن السياسة العملية بمعنى الغزو والفتوح هي الميدان الحقيقي لنشاط الإرادة ، ومن هنا نستطيع أن نفسر إلى حد كبير هذه السرعة الهائلة التي تمت بها الفتوح العربية ، فهي لا تفسر إلا بهذه الإرادة الجامحة القوية . أجل . كان نشر الدين عاملاً مهماً من بين العوامل التي أنتجت هذه السرعة ، ولكن نصيب الإرادة العربية كان أكبر من نصيب الدعوة الدينية . فإن عمراً بن العاص أو خالداً بن الوليد هو الذي فتح ما فتح من ممالك ، لا عبد الله بن عمر وأمثاله من المتدينين المؤمنين فحسب . كما أن الطريقة التي سار عليها هذا الفتح تدل على ما في هذه الإرادة من عدم توجيه من ناحية العقل . لأن غزو الممالك لم يأت عن خطة مرتبة نفذت أجزاؤها الواحد بعد الآخر بطريقة منطقية ، وإنما اندفع الغزاة نحو الشرق والشمال والجنوب دفعة واحدة كالسيل الجارف .

ولو أن الحضارة الإسلامية تكونت من الجنس العربي وحده ، إذاً لامتازت فقط بهذه الميزات عن بقية شعوب الحضارة العربية العامة ، ولكنها جمعت بين شعوب أخرى غير الشعب العربي ، مما جعلها حضارة خصبة متنوعة ، تنوعاً لا يظهر إلا بعرض مميزات هذه الشعوب الأخرى الجنسية وبيان أثر هذه المميزات في تكييف الحضارة الإسلامية تكييفاً خاصاً ، ولكني أظن أن ها هنا ليس مجال هذا البيان .

بواكير الإلحاد

الزنـدقـة

للزندقة في الإسلام تاريخ شائق ، عُني المستشرقون بدراسته عناية فائقة ، فكتبوا فيه الرسائل القصيرة أو المقالات الطويلة المستفيضة التي تظهر باستمرار وأغلب ما فيها جديد طريف . لكنهم لم يبلغوا من هذا كلـه شأواً بعيداً ، ولـم يستطيعوا حتى اليوم أن يلقوا ضوءاً قوياً ساطعاً على أغلب نواحيه .

عُنوا بدراسة هذا التاريخ لأنه بدون إيضاحه وتعمقه لن نستطيع أن نفهم كيف نشأت بعض النظريات في علم الكلام بل بعض المذاهب الكلامية التي ازدهرت خصوصاً في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، إذ أن الكثير من نظـريات مذهـب كمذهب المعتزلة لا يمكن أن يفهم بدون معرفة هذه الخصومات الكثيرة العنيفة التي كانت تقوم بين كبار المعتزلة وبين الزنادقة ، والتي كان يثيرها هؤلاء الأخيرون فيُضطر أصحاب الاعتزال إلى أن يتخذوا موقفاً بإزائها خاصاً . حتى إنه لو أتيح لنا أن نبحث في تكوين النظريات المختلفة التي يشتمل عليها مذهب المعتزلة بحثاً دقيقاً ، يتابع تطوره ويرسم المنحى الذي عليه سار، إذاً لوجدنا للزندقة أكبر الأثر وأعظم الخطر في هذا التكوين .

كما أننا لا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الحركة السياسية الحضارية التي ظهرت خصوصاً في أوائل حكم العباسيين ، وأعني بها حركة الشعوبية . ودون أن نذهب إلى ما يذهب إليه الدكتور طه حسين بك في كتاب « حديث الأربعاء » من إرجاع حركة الزندقة كلها أو معظمها إلى حركة الشعوبية ، نستطيع أن نؤكد على أقل تقدير أن بين كلتا الحركتين صلة قوية وثيقة ، حتـى كان بعض أنصـار العـربية يتخـذون من الشعوبية وسيلة للدلالة على الزندقة كما سنرى بعد حين .

وإلى جانب هذا كله لا يمكننا أن ندرك التطور الروحي في بلاد الإسلام والحياة العقلية عامة على حقيقتها إلا إذا نظرنا إلى حركة الزندقة بحسبانها عاملاً من أخطر

العوامل التي لعبت دورها في ذلك التطور وتلك الحياة : فسيّرت الأول في اتجاه معين ، وحددت له خطوطاً رئيسية مشى فيها ، وكيَّفت الثانية تكييفاً محدداً وصبغتها بصبغة خاصة لم تبهت على مر الزمن .

فلهذه الأسباب كلها ولغيرها من الأسباب وجَّه المستشرقون عنايتهم إلى هذه الدراسة ؛ لكن دراستهم لا تزال حتى اليوم ناقصة ، فيها الكثير من التشويه واللبس ، وذلك راجع الى ان تاريخ الزندقة في الاسلام موضوع غامض كل الغموض ، مضطرب كأشد ما يكون الاضطراب ، يشق علينا كثيراً - الآن على أقل تقدير - أن نتبينه في وضوح وأن نتمثله بجلاء .

فلفظ « زنديق » لفظ غامض مشترك قد أطلق على معانٍ عدة ، مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه . فكان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم : هما النور والظلمة . ثم اتسع المعنى من بعدُ اتساعاً كبيراً حتى أطلِق على كل صاحب بدعة وكل ملحد . بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة ، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم . وقد كتب الأستاذ هانز هينرش شيدر فصلاً ممتعاً عن أصل هذا اللفظ واستعماله عند الكتاب غير الإسلاميين[١] ، كما جمع الأستاذ ماسينيون معاني اللفظ كما استعمله الكتَّاب الإسلاميون وذلك في البحث الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة « زنديق » وفي كتابه عن « عذاب الحلاج »[٢] ويظهر من هذين البحثين أن اللفظ قد اتسع معناه إلى حد لا يسمح بتحديده تحديداً دقيقاً مما يحملنا على الحذر والانتباه الشديد للمعنى المقصود به في السياق الذي نجده فيه .

ثم إن المصادرَ التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة قليلة غير مأمونة . وهذه القلة إما لأن كتب الزنادقة قد فُقدت كلها تقريباً ، ولم يَعد بين أيدينا منها إلا شذرات

---

(١) شيدر: « زنديق » في « المباحث الإيرانية » ج ١ ص ٧٦ - ٩٣ :

A.H.H. Schäder: "Zindiq", in, *Iranische Beiträge.*

(٢) لوي ماسينيون : « عذاب الحلاج » ص ١٨٦ - ١٨٨ :

L. Massignon: *La Passion d'al-Hallag.*

ضئيلة نعثر عليها بعد عناء طويل في كتب الردود، مثل هذه الشذرات التي عثر عليها المأسوف على شبابه الممتاز الدكتور كِرَوْس في كتاب « المجالس المؤيدية » وهي شذرات لابن الراوندي مأخوذة من كتابه « الزمرذ » قد رد عليها داعي الدعاة مؤيد الدين الشيرازي في هذه المجالس الموسومة باسمه [١] ؛ أو لأن بعض المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة لا تزال مخطوطة حتى اليوم، فليست في متناول أيدي الباحثين. وأهم المصادر من هذا النوع كتب الشيعة، مثل كتاب « الاحتجاج » للطَّبَرسي.

كما أنها غير مأمونة من ناحيتين: الأولى أن الروايات المكتوبة في بعضها لم يتحر أصحابها الدقة في إيرادها، فجاءت في الغالب مهوشة ناقصة؛ والثانية أن البعض الآخر من هذه المصادر، وهو أغلبها، قد كتبه الخصوم وأوردوا فيها آراء الزنادقة بعد أن أدخلوا عليها شيئاً غير قليل من التبديل والتغيير، بما يوافق أغراضهم في الخصومة والحِجاج، ومما يتلاءم مع الإلزامات التي يريدون أن يستخلصوا منها. لهذا يصعب على الباحث أن يتبين أقوال الزنادقة الحقيقية وأن يعرف كيف كانوا يوردونها.

ومن أجل هذه الصعوبات مجتمعة كان الباحثون من المستشرقين يقتصرون على دراسة ناحية صغيرة من نواحي الزندقة، أو واحد من كبار الزنادقة الذي يستطيعون أن يجدوا عنه في المصادر شيئاً. ولم يستطع واحد منهم حتى هذه الأيام الأخيرة أن يكتب بحثاً شاملاً لهذه الحركة يتناولها من جميع نواحيها.

فعن صالح بن عبد القدوس ألقى جولدتسيهر بحثاً قيماً في المؤتمر الدولي للمستشرقين سنة ١٨٩٣ [٢] ثم من بعده كتب ا. كريمسكى رسالة صغيرة (في ٦٥ صفحة) بالروسية عن أبان بن عبد الحميد اللاحقي طبعت في موسكو سنة ١٩١٣.

---

(١) راجع هذا البحث في القسم الثالث من الكتاب.

(٢) جولدتسيهر: « صالح بن عبد القدوس والزندقة إبان خلافة المهدي » (أعمال المؤتمر التاسع للمستشرقين، لندن سنة ١٨٩٣، ج ٢، ص ١٠٤ - ١٢٩)

J. Goldziher: Salih b. Abd al-Koddûs und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al-Mahdi (*Transactions of the international Congress of the Orientalists*

وكان ابن المقفع خصوصاً موضوعاً لدراسات عدة أشهرها ما كتبه عباس إقبال في كتابه : « شرح حال عبد-الله بن المقفع ، فارسي » وهو مكتوب بالفارسية ؛ ثم فرنشسكو جبرييلي في مقاله المنشور « بمجلة الدراسات الشرقية » سنة ١٩٣٢ بعنوان « مؤلفات ابن المقفع » وهو خير ما كتب عن ابن المقفع حتى الآن . وقد أثار بحثين اخرين كتب أولهما باول كروس في المجلة عينها سنة ١٩٣٣ تحت عنوان « حول ابن المقفع » والثاني كتبه رشتر وكانت أفكاره فيه أجرأ وأصرح من أفكار جبرييلي في مقاله ذاك [١]

ونحن قد أشرنا من قبل إلى المقال الذي كتبه كروس عن ابن الراوندي بمناسبة الفقرات التي عثر عليها في « المجالس المؤيدة » مأخوذة من كتاب « الزمرذ » لابن الراوندي وهو مقال طويل مملوء بالمعلومات ، ويُعد خير ما كتب عن ابن الراوندي حتى اليوم .

وأخيراً كتب الأستاذ فرنشسكو جبرييلي : « تعليقات على بشار بن برد » ، ظهرت في « مصطبة مدرسة الدراسات الشرقية » سنة ١٩٣٧ [٢]

وكل هؤلاء الباحثين لم يحاول أحد منهم حتى الآن أن يكتب عن حركة الزندقة كلها كما ظهرت في الإسلام . وبين يدي الآن فصل ممتع كتبه الأستاذ جورج فَيْدا سنة ١٩٣٥ ولم ينشر إلا في سنة ١٩٣٧ في « مجلة الدراسات الشرقية » [٣] أراد فيه ان يدرس تاريخ الزندقة الظاهري - إن صح هذا التعبير - دون تعرض للمناظرات التي قامت ضد الثنوية « والمانوية » ، ولما عسى ان يكون هناك من أثر للمانوية في الحياة الفكرية في ذلك العصر (أوائل العصر العباسي) ، معتمداً في

---

(١) م . ج . رشتر : « دراسات حول تاريخ كتب أداب الملوك العربية القديمة » ، ليبتسك سنة ١٩٣٢ .
M.G. Richter: *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*.

وراجع فصلاً من بحث جبرييلي وبحث كروس بعد ص ٤ وما يليها ، ص ٧٥ وما يليها .

(٢) BSOS .

(٣) ج ١٤ سنة ١٩٣٧ ص ١٧٣ - ٢٢٩ .
G. Vajda: Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la periode abbaside, RSO, XVI, 1937, pp. 173 — 229.

ذلك على المصادر التاريخية الخاصة باضطهاد الزنادقة، وبأشهر الزنادقة في خلافة العباسيين الأوَل. وأول هذه المصادر وأهمها كتاب «الفهرست» ويليه كتاب «الأغاني» ثم كتب التاريخ الكبرى مثل: «تاريخ الطبري» و«مروج الذهب».

بدأ الأستاذ فَيْدا بحثه بأن أورد في القسم الأول منه الفقرات الموجودة في كتاب «الفهرست» لابن النديم، وبعضها خاص بتاريخ المانوية في بلاد الإسلام واختلافهم حول الإمام بعد «ماني»، واضطهاد كسرى لهم وتشتتهم في البلاد وأسماء رؤسائهم. والبعض الآخر من هذه الفقرات يتعلق بالمتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويُبطنون الزندقة. وبأسماء الرؤساء والأمراء الذين اتهموا بالزندقة في أيام العباسيين.

وفي القسم الثاني تحدث صاحب المقال عن اضطهاد الزنادقة اضطهاداً رسمياً في أيام العباسيين الأوَل. فقال: إن المصادر لا تسمح لنا بتتبع هذا الاضطهاد إلا في الفترة القليلة التي مضت بين سنة ١٦٣هـ إلى سنة ١٧٠هـ، أي في السنوات الأخيرة من خلافة المهدي وإبان خلافة الهادي القصيرة الأجل.

ففي سنة ١٦٣ بدأت حملة المهدي العنيفة على الزنادقة بأن أمر عبد الجبار المحتسب، والذي يلقبه صاحب كتاب «الأغاني» بلقب «صاحب الزنادقة»، بالقبض على كل الزنادقة الموجودين داخل البلاد. فقبض على من استطاع القبض عليه وأتوا به إلى الخليفة الذي كان حينئذ في دابق، وأمر بقتل بعضهم، وتمزيق كتبه. واستمر الخليفة في هذا الاضطهاد في السنوات التالية حتى بلغ الاضطهاد غايته في الفترة ما بين سنة ١٦٦هـ وسنة ١٧٠ هـ. وكان يقوم على أمر هذا الاضطهاد قضاة مخصوصون، أشهرهم: عبد الجبار الذي ذكرناه آنفاً، وعمر الكلوزي الذي عين في سنة ١٦٧، ثم محمد بن عيسى حمدويه الذي خلف عمر.

وكان يقبض على الزنادقة لأقل شبهة، ويؤتى بهم أمام القاضي، فيُطلب إليهم أن يرجعوا عن الزندقة إن اعترفوا بها، ويطلق سراحهم إن رجعوا عنها، ويقتلون إذا استمروا عليها ورفضوا الخروج عنها. ولكي يتأكدوا من أنهم رجعوا عن الزندقة حقاً كان الخلفاء يستخدمون وسائل شتى، أشهرها تلك التي يُروى عن القضاة في عصر المأمون أنهم كانوا يلجؤون إليها، فهم يذكرون عنهم، أنهم كانوا يطلبون إلى الزنديق أن يبصق على صورة ماني، وأن يذبح طائراً بحرياً اسمه التذرج. أما

البصق على صورة ماني فالمقصود به تحقير صاحب مذهب المانوية وهو ماني ، وهذا دليل على أن الزنديق قد رجع عن هذا المذهب ؛ أما الحكمة في ذبح هذا الطائر فلا تكشف عنها المصادر التي بأيدينا . ولكن مؤلف المقال الذي نحن بصدده يقول بأن المقصود بذلك هو أن يفرض على الزنديق أن يذبح كائناً حياً ، وذبح الحيوان تحرمه المانوية . ولا بد لنا من قبول هذا التفسير - مؤقتاً - لأن كل المصادر التي تحدثنا عن المانوية لا تذكر مطلقاً أن المانوية كانوا يقدسون طائراً بعينه ، سواء أكان هذا الطائر التذرج أم كان غيره . وقد حدث مثل هذا في أيام محاكم التفتيش في أوروبا سنة ١٢٣٩ مع طائفة الكاتار cathares التوسكانيين : إذ طُلب إليهم بحضور البابا جورج الرابع أن يبرهنوا على إخلاصهم في الارتداد بأن يأكلوا اللحم أمام جمع من الأساقفة [١] . ولم يكن كل هؤلاء الذين يتهمون بالزندقة زنادقة حقاً ؛ وإنما كان منهم من يتهم بالزندقة لأسباب سياسية . فقد اتخذ الخلفاء من هذا الاتهام وسيلة للقضاء على خصومهم من الهاشميين . وعلى هذا النحو اتهم ابن من أبناء داود بن علي ثم يعقوب بن الفضل وأتي بهما إلى الخليفة المهدي ، ولما كان الخليفة المهدي قد ارتبط من قبل بعهد ألا يقتلهما فإنه لم يستطع أن يأمر هو بقتلهما ، وإنما حبسهما وأشار إلى ابنه الهادي أن يقتلهما حينما يتولى الخلافة ، بيد أن الهادي لم يتح له أن يقتل غير يعقوب ، لأن إبن داود بن علي مات في سجنه قبل أن يتولى الهادي الخلافة .

ولسنا نعرف على وجه التحقيق ماذا وُجِّه إلى الهاشميين من تهم . وكل ما ترويه لنا المصادر هو ما يرويه لنا الطبري (أخبار سنة ١٦٩ ج ٣ ص ٥٤٩) وما لخصه عنه ابن العبري في كتابه « تاريخ مختصر الدول » (ص ٢٢١) من أن ابنة يعقوب ابن الفضل قد اعترفت أثناء محاكمتها بأنها حُبْلى من أبيها ! والمانوية تحلل زواج الآباء بالبنات حسبما ترويه الروايات الإسلامية .

---

(١) راجع هـ . ش . إيكا : « تاريخ محاكم التفتيش في العصور الوسطى » ، ترجمة ريناك ، باريس سنة ١٩٠٠ ، ج ١ ص ١١٠

H. Ch. Ica: *Histoire de 1,Inquisition au moyen âge tr. S Reinach.*

ثم ج . جيروم : « تاريخ محاكم التفتيش في العصور الوسطى باريس سنة ١٩٣٥ ص ٨٨ - ٨٩

J. Giuraad: *Hist de l'Inquisition au moyen âge.*

ولم يقتصر الأمر على الخلفاء في اتهامهم الخصوم بالزندقة لأغراض سياسية ، بل كان هناك من الوزراء من يتخذون الاتهام - الباطل غالباً - بالزندقة سبيلاً للكيد والوقيعة بنظرائهم أو خصومهم الذين يحقدون عليهم . ومن هنا نستطيع أن نفهم تلك الرواية التي ذكرها الطبري (ج ٣ ص ٤٩٠) ثم الجهشياري في كتاب « الوزراء والكتاب » (ص ٨٩ - ص ٩٠) ثم صاحب «الأغاني » وغيرهم ، عن اتهام أبناء أبي عبيد الله الوزير بالزندقة . فقد اتهم الربيع ، صاحب الخليفة المهدي ومنافس أبي عبيد الله الوزير، أبناء هذا الأخير ، أو واحداً من أبنائه كما في بعض الروايات ، بأنهم زنادقة . وقد أفلح الربيع في هذا الدس، عند الخليفة الذي أمر بأن يقتل عبد الله بن أبي عُبيد الله الوزير. وكان ذلك سبباً في توتر العلاقات بين المهدي وبين أبي عبيد الله ، حتى إن الخليفة عزله من منصب الوزارة (مروج الذهب : ج ٦ ص ٢٣٢) ، وولى يعقوب بن داود بدلاً منه . (ابن خلكان : طبع فستنفلد ج ٣ ص ٨٤٠) .

والطبري (ج ٣ ص ٤٨٧ وما يتلوها) يذكر صراحة أن اتهام ابن أبي عبيد الله بالزندقة يقصد به زعزعة مركز أبيه عند الخليفة المهدي . وكان أبو عبيد الله موضوعاً لدسائس موالي المهدي . ويذهب صاحب « الأغاني » إلى أبعد من هذا فيقول إن المهدي أدرك من بعد السبب الحقيقي الذي من أجله أبلغه الربيع أخباراً عن زندقة ابن عبيد الله الوزير (الأغاني : ج ٢١ ص ١٢٢) .

والآن وبعد هذا العرض الموجز للاضطهادات التي عاناها الزنادقة ، أو من اتهموا بالزندقة ، في الفترة ما بين سنة ١٦٣ وسنة ١٧٠ ، نُسائل أنفسنا : ما هي هذه الزندقة التي أتى بها هؤلاء ، وبأي معنى يجب أن تُفهم ؟

يرى فيدا أن الزندقة التي حاربها المهدي والهادي في شخص هؤلاء الزنادقة هي المانوية ، أولاً وبالذات . ودليله على هذا ما ذكرناه من قبل من الوسائل التي كان يمتحن بها القضاة قيمةَ رجوع الزنادقة عن الزندقة ، وإنكارهم لها ، حينما يمثلون أمامهم . ويؤيد هذا الرأي أيضاً الرواية التي ذكرها الطبري (في تاريخه ج٣ ص ٥٨٨) والتي يمكن عدّها صادقة ، والتي تقول بأن أحد الزنادقة قُدِّم إلى الخليفة المهدي فطلب إليه الخليفة أن يتبرّأ من الزندقة ؛ ولكنه رفض فأمر بقتله ، والتفت من

بعد إلى ابنه موسى ، وقال له كلاماً يحثه فيه على محاربة هذه العصبة من الزنادقة ووصف له مبادئ هذه العصبة وصفاً ينطبق كله على مذهب المانوية ، مما يدل على ان المقصود بالزندقة كان حينئذ مذهب المانوية .

ومع هذا كله فإن اللفظ قد اتسع معناه في الفترة ذاتها اتساعاً كبيراً ..

* * *

الزنادقة المتقدمون

والآن فلنتحدث عن أشهر رجال هذه الطوائف - أما الطائفة الأولى فأشهر رجالها أبو علي سعيد ، وأبو علي رجاء ، وأبو يحيى ، ويزدانبخت . وقد استطاع الأستاذ ڤيدا صاحب المقال الذي أشرنا إليه والذي نعتمد عليه كثيراً في مقالنا هذا ، أن يعثر على اثنين منهم في المصادر الأخرى بيقين ، ثم حاول أن يتعرف إلى آخر ثالث . فأبو علي سعيد ذَكره الشهرستاني [١] الذي يقول عنه إنه كان في أيام خلافة المعتمد وكان يكتب في سنة ٢٧١ هـ. ويزدانبخت ذَكره أحمد بن يحيى المرتضى ، كمؤلف لكتاب أخذ عنه المُرتَضى نظرية تتابع الأنبياء ويحاول الأستاذ ڤيدا أن يجد أبا علي رجاء في شخص ذكره الجاحظ في كتاب الحيوان [٢] ، حينما أشار إلى أنه جرت مناظرة في حضرة المأمون بين محمد بن الجهم والعتبي والقاسم بن سيار من جهة وبين أبي علي الزنديق ، فلما لم يفلح هؤلاء في مناظرة الزنديق قام المأمون نفسه بمناظرته فألقى عليه سؤالاً أفحمه . ولكن الزنديق لم يرجع عن خطئه ومات على دينه . ولكي يثبت ڤيدا صحة هذا الافتراض ، ونعني به أن أبا علي المذكور في رواية الجاحظ هو أبو علي رجاء ، قال إن هذا الزنديق لا يمكن أن يكون أبا علي سعيداً ، الذي ذكرناه آنفاً لأن أبا علي كان حياً يكتب في سنة ٢٧١ بينما الجاحظ الذى مات فى سنة ٢٥٥ يتحدث عن أبي علي صاحبنا ، بحسبانه ميتاً . وعلى ذلك فليس هناك من مانع ، اللهم إلا إذا ورد دليل مخالف ، أن نفترض أن الزنديق الذي ذكره الجاحظ هو أبو علي النديم .

---

(١) الملل والنحل : طبع كيورتن ص ١٩٢ .

(٢) الحيوان : ج ٤ ص ١٤١ وما يليها .

أما الزنادقة من المتكلمين فأشهرهم ابن طالوت ونعمان ، اللذان كانا أستاذي ابن الراوندي الزنديق المشهور ، كما كان من أساتذته أيضاً أبو شاكر الذي يذكر عنه الخياط أنه كان متصلاً بهشام بن الحكم ، المتكلم الشيعي المعروف . ويرى فيدا أن الرابطة بين أساتذة ابن الراوندي الثلاثة هؤلاء يظهر أنها كانت التغالي في التشيع .

نحن نُرجح إذاً أن تكون الزندقة التي عناها المهدي والهادي في هذه الاضطهادات العنيفة التي قاما بها بين سنة ١٥٣ وسنة ١٧٠هـ هي المانوية ، وأن يكون هؤلاء الذين اتهموا بالزندقة ممن كانوا يقولون بأن للعالم أصلين قديمين هما النور والظلمة ويحرمون ذبح الحيوان واللحم إلى آخر هذه المبادئ التي أعلنها ماني مؤسس مذهب المانوية . لكن هذا لم يمنعنا أن نقول كذلك إن معنى الزندقة قد اتسع وامتدَّ حتى أصبح يشمل أشياء أخرى لم يكن للمانوية بها صلة ولا سبب . ولم يكن هذا الاتساع وليد السنوات التالية والقرنين الثالث والرابع فحسب؛ بل بدأ من قبل ، في هذه الفترة عينها التي مضت فيها السنوات الأخيرة من خلافة المهدي وسنوات خلافة الهادي كلها . ولا سبيل لمعرفة هذا الاتساع، وكيف تشعّب وتنوع ، فكانت فيه فروق ودقائق ، إلا بدراسة كبار الزنادقة والتحدث عنهم . والزنادقة طوائف وأنواع ، والدوافع التي حدت بهم إلى الزندقة كثيرة متعددة ، أما طوائفهم فنستطيع أن نحصرها في ثلاث - الأولى طائفة هؤلاء الذين يسميهم صاحب « الفهرست » رؤساء المنانية في الإسلام ؛ والثانية طائفة المتكلمين ؛ والثالثة طائفة الأدباء من كتّاب وشعراء . والدوافع تكاد ترجع كلها إلى ثلاثة أيضاً : فمن هؤلاء الزنادقة من كانوا يؤمنون بالزندقة (ونقصد بها هنا المانوية) إيماناً صحيحاً صادراً عن رغبة دينية صادقة ، فكانوا مخلصين في اتخاذها مذهباً، حريصين عليها كأشد ما يكون الحرص ، ومنهم من وجد في الزندقة (بمعنى المانوية أيضاً) تراثاً قومياً خلفه الآباء فيجب الحرص عليه وتعهده ؛ لا لصلاحيته في ذاته ، ولا لأنه يستحق الإيمان به كما هو، وإنما لأن في هذا الحرص وذلك التعهد نوعاً من الإرضاء للنُعْرة القومية ، والإشباع للنزعة الشعوبية ، وفيهما أيضاً موضعاً للتفاخر ومجالاً لكي يقارنوا تراث العرب ودين العرب بما خلفه لهم الآباء من تراث ودين ، ومن أجل هذا كان جميع هؤلاء من الموالي الفرس. وبين هؤلاء وهؤلاء وجدت طائفة من الزنادقة كانت تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكري التي يلجأ اليها الشكاك دائماً ، يرومون من

ورائها أن يعبثوا بعقائد الناس، بأن يعقدوا حلبات النضال بينها، ويساعدوا الضعيف منها على القوي السائد، ويظهروا ميلهم إلى الأول. وكل هذا لا لشيء إلا ليجدوا السلوى حيث لا سلوى، وليعثروا على العزاء وليس ثم عزاء؛ فهي حالة نفسية عنيفة تتملكهم فتدفعهم إلى ما هو أشبه باللهو الفكري والمجون الشكي منه إلى أي شيء آخر. وتكاد الطوائف والدوافع يناظر بعضها بعضاً تمام المناظرة. فالطائفة الأولى، ونعني بها طائفة رؤساء المانوية «أو المنانية - فالمعنى واحد»، يغلب على دوافع أصحابها الايمان بها إيماناً صادقاً، وهذا هو الأليق بأن يكون عليه الرؤساء، والطائفة الثانية يغلب على أصحابها الدافع الأخير، دافع الشك الفكري والفكر المتشكك؛ ولا عجب فهم متكلمون أي أنهم رجال فكر وأصحاب مذاهب ومقالات يعتمدون على الأفكار والعقل، دون المصالح أو الايمان. والطائفة الثالثة، وإن كان للدافع الثاني أثر كبير في اتخاذها الزندقة، فإن أعظم دافع أثّر فيها كان النزعة الشعوبية، وليس هذا بغريب: فالشعراء والكُتّاب لا يستهويهم الإيمان، ولا قِبَل لهم بالامعان في الشك الفكري، وإنما تستهويهم الأحداث العنيفة التي تلهب عواطفهم وتثير ثائرة خيالهم، وليس أدعى إلى إلهاب العاطفة وإثارة الخيال من نزعة الشعوبية: تذكرهم بمجد تالد يعتزون به، ويتغنّون بعظمته، والشعراء يميلون دائماً إلى التغني بالماضي سواء بالافتخار به والبكاء عليه، لأن الماضي زمن قد فات ولم يعد له وجود إلا في الذاكرة التي تعيه، فيستطيع الخيال أن يشكله على النحو الذي يبغيه، وأن يتصرف فيه كما أراد وحيثما شاء، وهو مطمئن آمن، بينما الحاضر يحدق في عينيه فلا يستطيع أن يزوِّر فيه أو يكذب عليه في أثناء وجوده!

وهذا كان كافياً لكي توضع أسماؤهم بين أسماء الزنادقة. ويضاف إلى هؤلاء جميعاً صالح بن عبد القدوس، وقد أشرنا من قبل إلى البحث الذي كتبه جولدتسيهر وعسى أن تتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عن هذا البحث - وهم جميعاً إما بعيدون عن المانوية أو أن معلوماتنا عن مبادئهم الدينية ضئيلة جداً. لكن هناك شخصية أخرى بين الزنادقة من المتكلمين نعرف عنها بعض الأشياء ونعني بها شخصية عبد الكريم بن ابي العوجاء. ولا نتعرض هنا للكلام عنه كمحدِّث أسرف في اختراع الأحاديث ووضع المكذوب منها، ولا عن صلته بالحسن البصري وجعفر الصادق؛ وإنما يعنينا أن نقول عنه شيئاً يتصل بزندقته. فنقول إنه كان كما

يقول البغدادي [1] مانوياً يؤمن بالتناسخ ويميل إلى مذهب الرافضة ويقول بالقدر، ويتخذ من شرح سيرة ماني وسيلة للدعوة، وتشكيك الناس في عقائدهم، ويتحدث في التعديل والتجوير، كما ذكر البيروني في كتاب « الهند » [2]

ولكن أظهر شخصية في هؤلاء المتكلمين الزنادقة بعد شخصية ابن الراوندي (الذي نؤجل الحديث عنه إلى الفصل الخاص به في القسم الثالث من هذا الكتاب)، هي شخصية أبي عيسى الورّاق وقد كان هو أيضاً أستاذاً لابن الراوندي.

كان أبو عيسى الورّاق معتزلياً في البدء. لكن المعتزلة طردته لآراء له ذكرها خصومه، ولسنا نعرف مبلغ صحتها على وجه التحقيق. فيذكرون عنه أنه كان شيعياً رافضياً، ويقول عنه الخياط إنه كان مانوياً يقول بأزلية المبدأين (النور والظلمة) ويعتقد في خلود الأجسام؛ والخياط معتزلي فهو خصم لأبي عيسى، ومن هنا لا نستطيع أن نؤكد تماماً أنه كان مانوياً - ولذا فإن الأستاذ ماسينيون [3] يميل إلى وصفه بالناقد المستقل الفكر.

وهنا ننتهي من الكلام عن الطائفة الثانية وننتقل إلى الطائفة الثالثة ونعني بها طائفة الأدباء والشعراء؛ وأول هؤلاء وأشهرهم من غير شك بشار بن برد، ولكنا لا نستطيع هنا أن نفصل القول في زندقة بشار، ويكفينا الآن أن نقول إن نزعة الشعوبية عند بشار كانت أكبر دافع له على الزندقة كما كان للعبث والمجون الذي طبع عليه بشار وروح التشاؤم والسخرية من الناس أثر في هذه الزندقة غير منكور.

وهنا نلاحظ بإزاء بشار ما لاحظناه من قبل عند الكلام عن ابن ابى العوجاء وأبي عيسى الوراق من ان الاتهام بالزندقة كان يسير جنباً الى جنب مع الانتساب الى مذهب الرافضة كما لاحظ الأستاذ قيدا بحق، ومن هنا كان الشك في معنى هذه الزندقة، التي تنسب إلى بشار، ولذا يميل إلى أن يرى في بشار شاكاً من الشُكاك فحسب.

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٣٤٩ وما يليها.

(٢) ماللهند من مقولة: ص ١٣٢.

(٣) Massignon: EI, article: zindik.

ولكن زندقة خصم بشار، ونعني به حماد عجرد، أظهر بكثير من زندقة بشار، وعلى الرغم من انه لا يمكن القطع بشيء فيما يتصل بعلاقته بالمانوية، فإنه يمكن عَدُّه من بين من كانت لهم نزعة مانوية واضحة، خصوصاً إذا لاحظنا أن شِعره وقصائده كان يُتَغنى بها في دوائر أتباع ماني وتستعمل في الصلوات.

أما حظ النزعة الشعوبية في تكوين الزندقة فلم يكن كبيراً في شاعر من الشعراء أو كاتب من الكتاب بقدر ما كان عند أبان بن عبد الحميد اللاحقي: فقد كان يعرف الفارسية ويترجم عنها؛ وكان على اطلاع وسعة علم بأدب الفرس القديم، فكان ذلك داعياً له إلى التعلُّق بتراث الفرس والتغني به في جميع مظاهره.

لكن هذا ليس دليلاً قاطعاً على أنه كان مانوياً حقاً، أو أنه اعتنق المانوية كدين أخلص له، على الرغم مما ذكره ابو نواس عنه في إحدى القصائد التي هجاه بها، فاتهمه بأنه كان حسياً لا يؤمن إلا بما يراه. فهو لا يعتقد إذاً بالجن ولا بالملائكة. وهذه التهمة عينها قد وجهت إلى بشار من قبل. واتهمه أيضاً أنه أشاد بماني، وسخر من موسى والمسيح. وهنا يبدو الخلط والاضطراب في كلام أبي نُواس: لأنه لو كان مانوياً لما سخر من المسيح، فالصلة بين المانوية والمسيحية كبيرة واضحة لا تسمح بهذه السخرية. ونرجِّح نحن أن السبب الأكبر في اتهام أبان بن عبد الحميد بالزندقة كان نزعته الشعوبية الواضحة، فاتخذ أنصار العربية من اتهامه بالزندقة سلاحاً يستعملونه ضده في الخصومة الحضارية بين الشعوبية والعربية.

وهؤلاء الشعراء الثلاثة قد اتفقوا جميعاً في غلبة روح الاستخفاف والعبث فيهم. ولذا فإن أبا نُواس كان صادقاً حقاً في تسميتهم «بعصابة المُجَّان»، ولو أنه كان فرداً من أفراد هذه العصابة هو نفسه! فهم أقرب إلى الشك والمجون إذاً من الإيمان والجد، وهم أولى باسم الشكاك العابثين منهم باسم الزنادقة المخلصين.

وأكثر من هؤلاء جِداً وأبعدهم عن العبث والمجون أبو العتاهية. وقد لخص فَيْدا آراء أبي العتاهية أحسن تلخيص فقال: إن أول ما نلاحظه في معتقدات أبي العتاهية أنه كان يؤمن بالأثنينية بكل صراحة: فالعالم الظاهر مُكَوَّن من جوهرين متعارضين، والوجود تتنازعه طبقتان: إحداهما خَيِّرة والأخرى شريرة وهو يُرْجِع الوجود كله في النهاية إلى الجوهرين المتعارضين اللذين نشأ عنهما الكون وتكوّن.

غير أن أبا العتاهية صاغ نظرياته الأثنينية في صيغة واحدية ، وإن جعل الله الواحد عند بدء الأشياء ، وقال : إنه خالق الجوهرين ، وإن العالم ما كان له أن يوجد بدون الله وحده ، طارحاً بذلك أسطورة الخليط الأزلي بين الجوهرين أو المبدأين ، ونعني بهما النور والظلمة .

وهنا نقف قليلاً بعد أن استعرضنا كبار الزنادقة وشرحنا كيف كانوا موضوعاً للاضطهاد في أيام الخلفاء العباسيين الأوَل لكي نتبين ما وصلنا إليه من نتائج .

لنلاحظ أولاً أن الزنادقة الذين وجه إليهم الخلفاء ماوجهوه من اضطهاد كانوا مانوية ، إما بتحولهم عن الإسلام ، أو منذ ولادتهم في الفترة ما بين سنة ١٦٣هـ و ١٧٠هـ. أما بعد هذا فإنا لم نستطع أن نثبت المانوية لواحد ممن اتهموا بالزندقة ، اللهم إلا لعبد الكريم بن أبي العوجاء ، أما الآخرون فلم نستطع أن نفصل في أمرهم فصلاً أخيراً .

ثم نلاحظ كذلك أن الزنادقة كانوا في أماكن عديدة : فكانوا في بغداد وفي حلب وفي مكة ، ثم في البصرة والكوفة على وجه الخصوص ؛ وأن أشهر ما كان يوجه إليهم من تهم هو ترك الفرائض (كالصوم والصلاة والحج) ، ثم ادعاء الشعراء منهم والكتاب أنهم يستطيعون أن يكتبوا خيراً من القرآن ؛ وأخيراً موقفهم بإزاء وحدانية الله ؛ وأنه كانت هناك رابطة بين الزندقة والشيعة ، إذ رأينا كيف كان الانتساب إلى الشيعة الرافضة دليلاً على الزندقة وداعياً إلى الاتهام بها ؛ ونلاحظ أخيراً أن الكثير من كبار الزنادقة قد قضوا شبابهم وأوائل حياتهم في أواخر أيام الدولة الاموية . فيجب أن نستنتج كما يقول ڤيدا : « أنه للكشف عن أصل التأثيرات الايرانية التي لعبت دوراً خطيراً منذ ظهور الدولة الجديدة (أي الدولة العباسية) ، فلا بد من البحث في الأوساط العلمية العقلية في داخل خراسان وبين اعوان أبي مسلم الخراساني السريين كما نبحث عنه في البصرة والكوفة » . ففي منطقة خراسان التقت جملة حضارات مختلفة في طابعها ، فكان فيها في أواخر الدولة الأموية حركة صراع فكري بين عدة حضارات . وكان لهذا الصراع الفكري أكبر الأثر في تكوين العقلية الجديدة التي سادت العصر العباسي الأول او الجزء الأول منه على أقل تقدير. ولن نستطيع ان نفهم هذه العقلية الجديدة وتطورها طوال ذلك العصر إلا إذا درسنا هذا الوسط الذي اصطدمت فيه عقليات مختلفة ، واختمرت فيه بذور الحياة العقلية التي

جعلت من العصر العباسي الأول عصراً من أخصب العصور الفكرية في تاريخ العالم كله .

زندقة ابن المقفع*

لفرنشسكو جبرييلي

من العناصر الرئيسية في تقدير شخصية ابن المقفع تقديراً عاماً ، موقفه الديني ، في ذاته وبإزاء الإسلام الذي هو الدائرة السياسية الدينية والمدنية التي فيها عاش وعمل . وتلك مسألة خطيرة لم يكن لدينا لدراستها منذ سنوات قلائل إلا باب بُرْزَوَيه ، وبخاصة الفقرة الشكوكية التي لم يُقطع بصحة نسبتها إليه ، ثم أخبار كثيرة خرافية غامضة ذكرتها الروايات الأدبية . وهم يذكرون عنه عادة أنه زنديق تشبع بالزندقة واتهم بها ؛ ويذكرون عن الخليفة المهدي ، وهو الذي كان يضطهد الزنادقة ، تعوّد أن يقول إنه لم يرَ مطلقاً كتاب زندقة إلا ويرجع إلى ابن المقفع (١) ؛ وفي « الأغاني » فقرة قيمة تبينه لنا على اتصال وثيق بطائفة من الأدباء والشعراء والماجنين كانوا في بدء الدولة العباسية واتهموا جميعاً بالزندقة (٢) ، وأخيراً نرى في

(*) فصل من بحث كتبه فرنشسكو جبرييلي بعنوان : « مؤلفات ابن المقفع » ونشر في « مجلة الدراسات الشرقية » جـ ١٣ سنة ١٩٣٢ (ص ١٩٧ - ٢٤٧) بالايطالية . وهاك هو في الأصل :
F. Gabrieli: L'opera d'ibn al-Moqaffa' RSO, XIII, pp. 197 — 247.

(١) ابن خلكان : جه ٢ ص ١٢٥ من طبعة ڤستنفلد .

(٢) « الأغاني » : جـ ١٦ ص ١٤٨ - ١٤٩ . ويروي الأغاني ، كما يروي غيره ، في مناسبات أخرى أن كثيراً من أفراد هذه الجماعة اتهم بالزندقة ، وهم : ابن المقفع نفسه ومطيع ابن إياس ووالبة بن الحباب ويحيى بن زياد الحارثي (« الأغاني » : جـ ١٢ ص ٨١ ؛ والمسعودي جـ ٨ ص ٢٩٣ ؛ وهناك شذرات لا أهمية لها من رسائل ابن المقفع ويحيى بن زياد في « رسائل البلغاء » ص ١٣٦ - ١٣٨ [وانظر فيما يتعلق بها « الأغاني » جـ ١٧ ص ١٥]) ، ويونس بن أبي فروة (الأغاني جـ ١٣ ص ٨٨) وحماد عجرد (الأغاني : جـ ١٣ ص ٧٤ مع تعليق مهم على مقطوعة مانوية قالها هو وكان ينشدها الزنادقة على أنها صلاة) وعلي بن الخليل (الأغاني جـ ١٣ ص ١٤) وعمارة بن حمزة (الأغاني جـ ١١ ص ٧٥) ، وكان في صحبته البقلي الذي قتله المنصور لأنه أنكر الحياة الأخرى . وانظر فيما يتعلق بصلة عمارة بابن المقفع ، الصفدي ، (ms. Bodl . Arch. Seld. A 26, 15v.) ثم الزنديق الشهير بشار بن برد (ابن خلكان رقم ١١٢ ، من طبعة ڤستنفلد وغيره) . وغير هؤلاء أشخاص مشهورون في التاريخ الأدبي لهذا العصر مثل حماد الراوية وأبان اللاحقي (الذي نظم كليلة ودمنة وكتاب مزدك) . ولعل دراسة البيئة (الكوفة والبصرة) التي نشأت فيها هذه الجماعة ودراسة أفرادها توضح صفحة ناصعة من صفحات تاريخ الأدب العربي في القرن الثاني .

نهايته المحزنة أنهم اتهموه بأنه زنديق مفسد للناس [(١)] ، كما لو كان في ذلك إراحة لضمير قاتليه ، ولو أني لا أعتقد فيما زعمه نيبرج [(٢)] من أن اتهامه بالزندقة كان بنوع خاص الباعث الحقيقي على قتله .

والناحية السلبية من هذا الموقف واضحة وضوحاً كافياً : استخفاف وعدم اكتراث ، بل بغض ممزوج بالشك نحو الإسلام الذي اعتنقه ظاهرياً فحسب ، ثم حرية فكر في مسائل الدين [(٣)] وقلة احترام للقرآن الذي حاول أن يعارضه فيما يزعمون [(٤)] . وإذا كان لنا أن نقف هنا أو أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنرى عند ابن المقفع عقيدة إلحادية معينة ، مانوية أو ثنوية بأي معنى من المعاني ، فإن تلك

---

(١) ابن خلكان : جـ ٢ ص ١٢٦ (من طبعة قستنفلد) السطر الأخير: قال سليمان بن معاوية بعد أن مثل بابن المقفع : ليس في المثلة بك حرج ؛ لأنك زنديق قد أفسدت الناس.

(٢) Nyberg: Der Kampf zwischen Islam und den Manichaismus, in OLZ, 1929, 432.

(النزاع بين الاسلام والمانوية - مقالة نشرها في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب» سنة ١٩٢٩ ص ٤٣٢) .

(٣) بخصوص هذه المسألة، تؤيد النادرة التي ذكرها ابن خلكان (جـ ٢ ص ١٢٥ ، طبع قستنفلد) الفقرة المشهورة في كتاب « كليلة ودمنة » . وتتلخص هذه النادرة في أن ابن المقفع ظل يستعمل عشية اليوم السابق لإعلان إسلامه زمزمة المجوس أثناء طعام العشاء . وحينما سأله عيسى بن علي : « أتزمزم وأنت على عزم الاسلام ؟ فقال : كرهت أن أبيت على غير دين » ؛ وهذا الجواب الذي يتضح فيه التهكم الممزوج بالشك لا يدل مطلقاً على تعلقه بمزدكية آبائه (والنقد الذي وجهه برزويه إلى الذين يتعلقون « بدين آبائهم » خاص بالمزدكية) .

أما فيما يتعلق ببيت الأحوص المشهور في النسيب:

يا بيت عاتكة الذي أتعزل حذر العدى وبه الفؤاد موكل

الذي تقوّل عنه كثير من المصادر (انظرها برمتها في تعليق على « عيون الأخبار» لابن قتيبة ص ٧١ من طبعة بروكلمان) إن ابن المقفع تمثل به ، فيجب علينا أن نلاحظ أنه إذا كان بعضها مثل ابن قتيبة و« خزانة الأدب » جـ ٣ ص ٤٥٩ (عن « أمالي » المرتضى) يذكر أن ابن المقفع قاله حينما مر ببيت من بيوت النار، فان بعضها الآخر (مثل الأغاني جـ ١٨ ص ٢٠٠) يذكر انه قاله معاتباً طائفة من الزنادقة قبض عليهم (ومن بينهم ابنه هو؟) وقد مروا به دون ان يسلموا عليه خوفاً عليه من أن يلحق به ضرر. ومهما يكن من شيء فيظهر لي ان علينا أن نرفض أن يكون ابن المقفع وهو في سن الرجولة قد تعلق بالمجوسية وآمن بها ايماناً عقلياً ، ولو انه من الممكن أن يكون ابن المقفع كان مع ذلك يميل الى دين الفرس القديم من ناحيتي العاطفة والحضارة .

(٤) انظر أخيراً مقدمة م . جويدي (M. Guidi) لطبعته لردلقاسم بن ابراهيم ص يد - ص يه (XV—XVI) .

المسألة يعوقنا عن بحثها بحثاً قائماً على حقائق ثابتة غموضُ [١] فكرة « الزندقة » وخلو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن المقفع منها ، على الرغم مما تشير إليه بعض المصادر. [٢]

ولقد كان لنشر رد الامام الزيدي القاسم بن ابراهيم على ابن المقفع حديثاً أثر عظيم (وقد طبعه وترجمه م. جويدي [٣] على أساس مخطوطات المكتبة الأمبروزية بميلانو) « فقد وضع هذه المسألة على قواعد جديدة وقضى ، حيث كنا في حاجة إلى ذلك ، على المحاولات الساذجة التي قام بها كرد علي ، لتبرئة ابن المقفع من تهمة الزندقة التي نسبها إلى خبث المعتزلة وأرجعها إلى الحسد الذي يحمله الناس للشخصيات العظمى [٤] » . وقد بحث الناشر نفسه وليفي دلا ڤيدا ونيبرج وبرجشتريسر في صحة

---

(١) فيما يتعلق بهذا الغموض والاشتراك الذي يجمع تحت صفة « زنديق » المانويين مع الماديين مثل البقلي المذكور، والمفكرين الأحرار مثل صالح بن عبد القدوس وأبي العتاهية مع الملاحدة الحقيقيين ، أقول فيما يتعلق بهذا كله انظر بحث جولدتسيهر الموسوم باسم

'Salih b. Abd al-Quddus und das Zindiktum wahrend der Regierung des Chalifen al-Mahdi, in Transcations of the IXth Intern. Congress of Orientalists, London 1893, II, 104 — 129

(هذا إلى أن جولدتسيهر ص ١٠٦ يرى لدى البقلي آثار المانوية).

(٢) إلى جانب الفقرات المشهورة لدى المسعودي (جـ ٨ ص ٢٩٣) والبيروني في كتاب « الهند » (ص ١٣٢ انظر الصفدي ms. Bodl. Arch. Seld. A 26, 15v, 1-2) : كانت آراء ابن المقفع الالحادية منقولة او معروضة في كتب الزنادقة المنوعة.

(٣) M. Guidi, La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ib al-Muqaffa' Contro il Corano Confutato da al-Qasim b. Ibrahim, Roma 1927

(م. جويدي: النزاع بين الاسلام والمانوية. كتاب لابن المقفع ضد القرآن رد عليه القاسم بن إبراهيم، روما سنة ١٩٢٧).

(٤) انظر مقدمة كتاب « رسائل البلغاء » ص ٨ - ١١ والتي رد عليها جويدي بحق. كذلك يرفض حديثاً خليل مردم اتهام ابن المقفع بالزندقة جاهلا رد القاسم، والمسائل المتصلة به (« ابن المقفع »، دمشق سنة ١٩٣٠ ص ٥٢ - ٥٥). أما عباس إقبال (ص ١٩ - ٢١) فأكثر دراية وأعظم اتزاناً: يثبت أن نادرة البلعمي الباطلة من ناحية التاريخ ، والتي ذكرها تاريخ جزيدة والمتعلقة بمحاولة ابن المقفع تقليد القرآن ، أقول إنه يثبت أنها خرافة لا أساس لها من الصحة ، ويحاول تبرئة جماعة ابن المقفع التي تحدث عنها الأغاني من تهمة المجون والالحاد (هذا إلى أن الأغاني لا يحددها تحديداً كافياً) . ولكنه لا ينكر من أجل هذا الدلائل الواضحة على زندقة ابن المقفع . فعباس إقبال يعرف رد القاسم عن مخطوطة برلين ، ولكنه يظن أن الكتاب الذي رُد عليه منحول لأنه لا يتفق وشك باب برزويه.

هذا الأثر النفيس في ذاته ، (وهو ما يعنينا هنا) في الشذرات الواردة بـه المأخوذة عن كتاب ابن المقفع الذي رجع المؤلف إليه ، كما بحثوا أيضاً في طبيعة هذا النص وفي أهميته . وهم يكادون يجمعون على صحته من الناحيتين ، على الأقل حتى يقوم دليل حاسم على العكس [(١)] ؛ أما فيما يتعلق بكتاب ابن المقفع فلا يظهر لي من العبث كما ظهر لجويدي ونيبرج محاولة استخلاص بعض الحقائق من مقارنته مباشرة بباقي ما صح لابن المقفع من كتب./فهـذه المقارنـة لا تدلنـا مطلقـاً على تلك الاختلافات اللغوية واللفظية التي من أجلها أنكر البعض أن يكون الكتاب الذي رد عليه القاسم لابن المقفع ؛ بل على العكس من الناحية الشكلية أرى في النثر المسترسل الذي تكشف عنه هذه الشذرات والذي هو خالٍ من الصناعة اللفظية والسجع [(٢)] دليلاً على صحة هذا الكتاب ، يعتد به . أما من ناحية المحتوى نفسه ، فإنه إن كانت هناك بعض الصعوبات والتناقض مع الإشارات والدلائل الأخرى المتعلقة بموقف ابن المقفع والتي سندرسها فيما بعد ، فهناك على الأقل شذرة أوردها القاسم تدل على أنها صادرة عن نفس القلم الذي كتب باب بُرزويه ، حتى لو كنا بإزاء مؤلف مجهول كاتبه . وأعني بها الشذرة المذكورة في صفحتي ٢٦ و٢٧ وتبتدئ بقوله : « أخرَجٍ سلطان الجاهل ... » والتي تحثّ المرء على ألا يتعلق بعقيدة تعلقاً أعمى دون تعقلٍ وتفكير ، ثم تسوق التشبيه بتاجر يريد أن يبيع بضاعته الرديئة دون فحصٍ ولا جدال بحسبانها أحسن بضاعة في السوق . فكيف لا تذكرنا هذه الدعوة الحارة إلى الامتناع عن « الإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل » بتلك

---

(١) كذلك يشك رشتر (Richter) بعض الشك في الكتاب الذي رَدعليه القاسم. *Studien*, 16 N. 1

(٢) فيما يتعلق بخلو مؤلفات ابن المقفع من السجع (ويجب علينا ألا نخلط بين هذا الخلو من السجع وبين الازدواج الذي نصادفه على العكس من ذلك في كل مؤلفاته ، من كليلة ودمنة إلى الأدب الكبير والشذرات المانوية) ، أقتصر على ملاحظة ظاهرة مألوفة ومعروفة من قبل في كتب النقد والبيان العربي (قارن الفقرة التي وردت في كتاب « رسائل البلغاء » مأخوذة عن كتاب « تحرير التحبير في علم البديع » لعبد العظيم بن أبي الأصبع [توفي سنة ١٢٥٦ م] ، والتي تتفق مع ملاحظتنا كل الاتفاق) . وأنا أعلم جيدا ان رأي جويدي الجديد الذي قال به في مؤتمر ليدن في سبتمبر الماضي ، وهو أن القول الشائع بنشأة السجع متأخراً في القرن الثالث يجب أن يصحح ؛ إذ نصادف السجع في عصر أقدم من ذلك بكثير ، وهو ظاهرة عربية مميزة عارضتها الشعوبية الأدبية عن قصد ؛ ونص القاسم بن ابراهيم الذي يلتزم السجع ، وهو عربي بإزاء لغة ابن المقفع السهلة وهو أعجمي ، برهان جديد على ذلك . وعلى حسب هذا الرأي الجديد لن يصبح معيار استعمال السجع تاريخياً ، بل من ناحية الاسلوب بحسب النوع الأدبي ، وكذلك بحسب التركيب العقلي . (انظر الآن : أعمال مؤتمر المستشرقين الدولي الثامن عشر المنعقد في ليدن سنة ١٩٣١ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧) .

الصفحة الشهيرة من « المصدق المخدوع » ، بتلك الأقصوصة الخبيثة التي اختارها خصيصاً رمزاً للإيمان الأعمى دون بحث سابق وتفكير (« كليلة ودمنة » ص ٣٤ - ٣٥) ؟ ويبدو لي أن الموقف العقلي في كلتا الفقرتين وتشابه التعبير متقاربان ومتفقان اتفاقاً يؤيد كون مؤلفهما واحداً .

ولكن الرأي مختلف في الحكم على طابع كتاب ابن المقفع وأغراضه . فجويدي الذي نظر إليه بحسبانه ضرباً من معارضة القرآن يقصد به الطعن في الإسلام ، والذي رأى فيه الخطوة الأولى والدليل الأول تقريباً على الحِجاج الموجه ضد الإسلام ، ذلك الحِجاج الذي نراه قوياً مُتقناً في مؤلفات ابن الراوندي ، أقول إن جويدي قد أعطى بذلك أهمية كبرى لبعض تلميحات القاسم [1] ولشكل الابتداء بحمد النور من أجل عد هذا المؤلَّف « كتاباً حقيقياً ضد القرآن » وليس رداً عليه فحسب بل تقليداً لكتاب المسلمين المقدس كذلك [2] . ولكنا إذا استثنينا هذا الابتداء الذي يبدو طبيعياً أنه تقليد للبسملة ، لم يتضح لنا من باقي الشذرات المورَدة وكذلك من البراهين التي يرد القاسم على مضمونها دون أن يذكر لنا نص كلام ابن المقفع - أيُّ أثر يدل على أن الكتاب تقليد للقرآن من نفس ذلك النوع الذي ابتدأ به مسيلمة حتى صار إلى المتنبي وأبي العلاء المعري . وخلو هذه الشذرات من السجع ، وهو العنصر الأساسي في كل هذه المعارضات للقرآن ، يكفي وحده لإنكار أن ابن المقفع قد أراد بكتابه أن يكون شبيهاً للقرآن من ناحية الأسلوب . بل على العكس من ذلك تكشف الشذرات الباقية ، مهما يكن من ضآلتها وتشويهها ، عن أسلوب منطقي متسلسل يختلف كل الاختلاف عن أسلوب القرآن المملوء بالرمزية الغامضة والفخامة والروعة . فابن المقفع هنا لا يعارض القرآن من حيث صورته بل من حيث مادته بطريقة فلسفية جدلية وببراهين عقلية أثارت

---

(١) أهمها الموجودة ص ٣١ في أسفلها (ص ٧٢ من الترجمة الايطالية) .

(٢) متبعاً في ذلك ما تشير اليه الروايات التي سجلها جولدتسيهر في كتابه (*Muhammidannsiche Studien*, II 401 (دراسات إسلامية جـ ٢ ص ٤٠١) ، ثم رواية طَبري بَلعمي (ترجمة تسوتنبرج Zotenberg جـ ٤ ص ٤٥٠ - ٥٢) الخيالية من غير شك .

الإمام المسلم أيما إثارة فحملته على الرد عليها بنفس الأسلحة التي صنعتها المعتزلة حديثاً[1].

ويبدو لي أن ليفي دلافيدا هو الذي قدَّر كتاب ابن المقفع حق قدره في ذلك الجزء منه الذي حفظ لنا القاسم منه الشيء القليل ، والذي لا بد أن يكون الناحية الإيجابية من طعنه في الإسلام ، وأعني بهذا الجزء دفاعه عن المانوية الذي لا يمكن أن يكون مجرد مِعْوَل لجأ إليه عرضاً لهدم قواعد الدين الرسمي ، وإنما يبدو حتى من القليل الذي بقي لنا منه هدى لمن لم يدخلوا في دعوته [2] . أما أن عرضه لمذهب المانوية في خلق العالم عرضاً مطابقاً للمذهب بطريقة منظمة أو بتلميحات موجزة يدخل في نطاق الكتاب فذلك يتضح من الشذرة المتعلقة بجهنم (ص ٤٩ ؛ ص ١١٥ من الترجمة) [3] ؛ ولكن الذي يسترعي النظر حقاً هو تلك الدقة التي بها يعرض ابن المقفع نظرته في العالم وتلك الدرجة من الإيمان واليقين التي يكشف عنها في كتابه . فهنا الركن الأساسي في شخصية ابن المقفع العجيبة .

---

(١) أظن أن لا داعي لأن اعيد هنا في إيجاز براهين ابن المقفع في نقده مستخلصة من الشذرات ومن ردود القاسم ؛ فقد فعل ذلك ، إلى جانب جويدي ، ليقي دلافيدا (في مجلة الشرق الحديث *Oriento Moderno* سنة ١٩٢٨ ص ٨٤-٨٥) ونيبرج في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » *Orientalistische Literaturzeitung* سنة ١٩٢٩ ص ٤٢٩ - ٤٣١) وأفضل هنا أن أشير في ترتيب إلى شذرات ابن المقفع كما استخلصها جويدي من نص الرد : ص ٨ س ٢٢ ، ص ٩ س ٨ وس ١٨ ، ص ١٠ س ١٤ - ١٦ ، ص ١١ س ٧ - ٨ (الدفاع عن النور) ؛ ص ١٧ س ١٥ - ١٨ ؛ ص ٢٠ س ٣ - ٤ ؛ ص ٢٢ س ٩ ، ١٨ ، ٢٣ ؛ ص ٢٤ س ٣ ، ص ٢٥ س ٢٣ ، (نقد وتهكم بإله القرآن) ؛ ص ٢٦ س ٧ (ضد الرسول) ؛ ص ٧٦ س ٢٠ الى ص ٢٧ س ٤ (ضد التصديق الأعمى) ؛ ص ٢٨ س ١٩ إلى ص ٢٩ س ١ (ضد الاسلام) ؛ ص ٢٩ س ١٤ (ضد الرسول ايضاً) ؛ ص ٣١ س ١١ - ١٢ ؛ ص ٣٢ س ١٨ - ١٩ ؛ ص ٣٣ س ٦ ، ص ٣٤ س ٣ ، ١٠ ، ٢١ ؛ ص ٣٥ س ٧ - ٨ ؛ ص ٣٨ س ١٩ ؛ ص ٣٩ س ١ ، ٤ - ٥ ؛ ص ٤٣ س ١١ - ١٢ ، ص ٤٤ س ٣ - ٤ (نقد العقائد الايمانية القرآنية ايضاً) ؛ ص ٤٩ س ٢٠ - ٢٥ (جهنم المانوية ؟) .

(٢) راجع ص ١٤ س ٧ - ٨ (٢٧ - ٢٨ من الترجمة) : « وقال في كتابه : زعم لبعض من دعا أن الذي دعاه إليه رجاؤه فيه الهوى » ؛ فكأن الأمر يتعلق إذاً بدعوة حقيقية !

(٣) هكذا يفهمه كل من جويدي وبرجشترسر . أما ليقي دلاڤيدا فيفضل أن يفهم النص على أنه يشير إلى اعتقال أبناء النور في داخل الظلمات ، وهذا رأي يؤيده تصحيح نيبرج ، وفقاً لمخطوطة برلين للكلمة غير الواضحة : « أهل الأديان » ص ٤٩ س ٢١ ، إذ أبدل بها : « أهل الأركان » (العناصر [الخمسة] المضيئة) . ومع هذا فاني ألاحظ ان اتفاق الترجمة التي اقترحها ليقي دلاڤيدا في « الشرق الحديث » *Oriento Moderno* ٨٦ تعليق ، مع التفسير التالي لها على قيام الثالوث الثاني بعملية التحرير يبدو أنه لا يحسب حساباً لكون النص يقدم لنا جملة شرطية ذات انفصالين : «فإن كان الوكيل حفظ السور فهذه أمانة .. وإن لم يحفظه .. كان السور كما لم يكن » ، وهذان الانفصالان يمنعان من الترجمة المقترحة والتفسير المبني عليها . وبالجملة يبدو لي ان قراءة جويدي وتفسيره هما الأحسن .

يتضح من الشذرات الباقية ان شك ابن المقفع الممزوج بالسخرية في هذا الكتاب لا يوجد إلا في حجاجه ضد الإسلام ؛ ولا يبدو لي شيء منه في الأقوال الموجزة الايجابية المتعلقة بمذهب المانوية ، تلك الأقوال التي يعرضها في دقة ويقين تام وغَيْرة دينية صادقة وبخاصة في حمده للنور [١] . لهذا أنكر أن يكون ابن المقفع قد استخدم المانوية ، ذلك الدين الشائع في ذلك العصر وفي تلك البيئة ، من أجل الطعن في الإسلام ، دون أن يكون هو نفسه مؤمناً بها إيماناً صادقاً [٢] ؛ فليس موقف الشك ما نلمحه هنا من معارضة دين بدين ونظرة في خلق العالم بنظرة أخرى ؛ بل لا يمكن التحدث هنا عن عصبية قومية من جانب ابن المقفع الفارسي نحو المانوية ؛ ذلك الدين العام أولاً وبالذات ، الخالي من كل رابطة قومية ونزعة عصبية [٣] . ولإيضاح تلك الظاهرة التي تبدو في كتابه هذا ، ظاهرة إيمان ابن المقفع بالمانوية وهو الشاك ، يجب علينا أن نعيد إلى الذاكرة طابع تلك الحركة كما كشفت عنه البحوث الحديثة التي أماطت لثام الأساطير الجامعة المعقدة حتى نفذت إلى أعماق أصولها ، ناظرة إليها بحسبانها محاولة غنوصية هائلة لتفسير الكون والانسان تفسيراً طبيعياً ومن ناحية الخلاص في بعض الأحيان على أساس أفكار يونانية عقلية مثل Θεος (الله) ὕλη (الهيولى) ، νοῦς (العقل) ، Ψυχή (النفس) [٤] وأنا أدرك تمام

---

(١) هذه النقطة تجعل موقف ابن المقفع مختلفاً كل الاختلاف عن موقف ابن الروندي الملحد . فاذا كانت أسلحة الهجوم على الاسلام واحدة في جوهرها لدى كليهما ، كما بين هذا جويدي جيداً ، ص يط - ص ك ، فانه بينما الهجوم عند الأول متلو بايمان ايجابي ، نجد ان ابن الروندي - لو كان لنا ان نبدي حكماً على أساس ما يقوله خصومه عنه وعن مؤلفاته (إن كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي رد عليه الخياط بكتاب « الانتصار » يبدو انه كان مجرد هجوم على المعتزلة بحسبانها هي الأخرى مبتدعة وملحدة ، باسم شيعية معتدلة) هو الملحد الحقيقي الذي يضع معرفته بالكلام في خدمة كل بدعة وكل دين ضد الاسلام .

(٢) كما يرى على العكس من هذا جويدي ، ص يب ، وص كج ، الذي يخفف مع هذا مثل هذا التفسير ، مشيراً الى إمكان وجود عطف ، جزئي على الأقل ، من جانب ابن المقفع نحو مذهب المانوية .

(٣) قارن هـ . هـ . شيدر : « الصورة الأولى لمذهب المانوية وتطورها » ، في محاضرات مكتبة ڤاربورج ، جـ ٤ ، ليبتسك سنة ١٩٢٧ ص ١٢٨ .
H.H. Schäder: "Urform und Fortbildung des manichäischen Systems" in *Vorträge der Bibliothek Warburg*

(٤) هذا هو تفسير شيدر في البحث المهم المشار اليه آنفاً ، وهو بحث يقوم على نقد دقيق وسعة في المعرفة والمذهب (قارن ايضاً لشيدر نفسه : « الشرق وتراث الاغريق » في « مجلة الحضارة القديمة » (Die Antike) جـ ٤ سنة ١٩٢٨ ص ٢٥٦ - ٢٥٧) .. وفيما يتصل برأيه الذي يرى في ابن ديصان مركب نقل للأفكار الهلينية في الفلسفة الرواقية في الطبيعة =

الإدراك ما يجب على المرء من الاحتياط الضروري في افتراض أن مُفكّري العراق وأدباءه قد امتد إليهم منهم هذا الأصل الجوهري لمذهب المانوية والإيقان به. فمذهب المانوية لا بد أن يكون قد فقد أصله العقلي الفلسفي البحت بتأثير انتشار الأساطير والرموز التي هي أقرب إلى تلك النفوس الساذجة البسيطة التي وجد عندها ملاذه في سيره نحو الشرق [١]. ومهما يكن من درجة الدقة التي يصعب تحديدها ولو أني أعتقد أنها دقة مدهشة، تلك الدقة التي بها استطاع وعرف أن يميط اللثام عن تلك الحلول التي اقترحها « ماني » للمُعميَّات في كتابه [٢]، فليس من شك في أن ذلك قد بدا لابن المقفع كنوع سام من الدين، دين استطاع أن يحل مسألة الشر في علاقته بالإله الخالق وهي المشكلة التي حيرّت الأديان غير الثنوية؛ وأن يفسر مسألة حرية الإرادة تِبعاً لنظرته في الكون [٣]، وأن يفرض أخلاقاً قوية عقلية؛ حتى استطاع بذلك كله أن يهدِّئ تلك الروح المعذبة المضطربة التي خلف لنا « باب برزويه » شاهداً عليها، ذلك الباب الذي إن لم يكن ابن المقفع قد ألفه كله فمِن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة من عنده.

وهناك فرضان للتوفيق بين الشك الصريح الذي نراه شاملاً لكل الأديان المُنزّلة والذي يرن صداه في التناظر ضد المسلمين، وبين إيمانه بأقوال المانوية. أول هذين الفرضين بسيط جدا ولعله أقل احتمالاً من الناحية النفسية، وهو ذلك الذي قاله البيروني عينه في الفقرة التي تدل دلالة قاطعة على نسبة الفصل الشكوكي من « باب برزويه » إلى ابن المقفع. فقد قال عن ابن المقفع إنه زاد باب برزويه

= إلى ماني، ويرى في مرقيون الملهم لأفكاره المسيحية - أرى من المفيد الفقرة من المسعودي (ج ٨ ص ٢٩٣) التي تشير الى ترجمات ابن المقفع وآخرين غيره من الملاحدة لمؤلفات ماني وابن ديصان ومرقيون، واضعاً بهذا هذه الشخصيات والمذاهب الثلاثة في مستوى واحد.

(١) من الطبيعي أن الأمر لم يعد أمر التحدث بعد عن « الغنوص الهليني الشرقي » فيما يتعلق بالمانوية الصينية! ولكننا هنا لا نزال في العراق، كعبة هذا الدين، بالقرب من نفوس مملوءة بالحضارة أنشأت تتصل بالفلسفة اليونانية. وليس من المجازفة كثيراً القول بأن مذهب ماني في معناه كان بالنسبة الى الصفوة منهم مفهوماً بدرجة كافية.

(٢) ولا شك في أن تفسيراً للأسطورة الرمزية كان موجوداً أيضاً في كتاب ابن المقفع هذا، فيما يتعلق باشارة القاسم (ص ٨ س ١٧ - ص ١٨) التي تقول بأن ابن المقفع كان يرى النور= الحكمة، الظلمة= الجهل، فنحن إذن قد صرنا خارج الأساطير البحتة.

(٣) راجع فيما يتصل بهذا: شيدر، البحث المذكور، ص ١٠٢.

« قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية » . وهذا ممكن غير أنه قليل الاحتمال إذا ما اعتبرنا وضوح التعابير والخيالات التي استعملها في ذلك وتأثيرها الذي يكون في هذه الحالة ذا حَدَّيْن ، أعني أنه يصلح للإيجاب والسلب معاً ؛ ولكن الأرجح عندي (ولو أن المسألة احتمالية فحسب ، ما دامت تعوزنا الأدلة التاريخية) هو أن ابن المقفع تطور من الشك العقلي الذي عبَّر عنه في « باب برزويه » إلى وحي الأسطورة μύθος أو اللوغوس الثنوي λόγος الذي وجدت فيه نفسه حَل المسائل الأبدية ؛ مع احتفاظه بما يقتضيه العقل ويؤمن به وبِسمو الإيمان وصفائه أولاً وقبل كل شيء في حِجاجه ضد الإسلام كما هو في القرآن والذي كان ما يزال ساذجاً بسيطاً [(١)] . ولعل تهمة الزندقة التي لم تنفصل عن اسم ابن المقفع قد دفعت المتأخرين مثل البيروني إلى تفسير هذه المقدمة للدعوة المانوية وتلك الصفحات التي أملاها عليه شكه القديم بطريقة طبيعية صريحة دون أن يخفي وراء ذلك غرضاً آخر. وأرى أنه يجب رفض الاحتمال الثالث العكسي وأعني به احتمال كون ابن المقفع قد تأدى من المانوية إلى الشك . وذلك لأن دين آبائه لم يكن المانوية وإنما كان المزدكية ، بينما يبدو تعلقه بالمانوية دائماً مرتبطاً بنشاط ابن المقفع العقلي أي تطور نضوجه ؛ بغض النظر عن أن المحتمل جداً في نظر من ينظر إلى المسألة معتمداً على معرفته بالظواهر الدينية التاريخية في ذلك العصر وفي تلك البيئة أن يكون التحول من الشك إلى الدين المخالِف المضطهد الذي عاش عليه كثيرون من هؤلاء النفوس في حماسة وغيرة ، لا العكس ، فإن ذلك يوافق عصراً آخر وحضارة أخرى . ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه زنديق ، بل مات - وهو زنديق - ، وستظل ذكرى إيمانه والمؤلف الذي فيه وصفه فاضحين ومثيرَيْن لذلك البغض الديني الذي وصفه بمهارة وحذق وإن لم يكن هو نفسه خالياً منه .

---

(١) يدلنا « رد » القاسم على أن هجمات ابن المقفع تتجه خصوصاً إلى الأفكار التشبيهية التجسيمية التي لها آثارها في القرآن ، والتي حاول المعتزلة ان يجعلوا همهم في تفسيرها وتبريرها . واتجه نقد ابن المقفع خصوصاً الى فكرة « العدل » (راجع ١٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٣ ، ٣٥ الخ) ، وكان من أحكم الطعنات التي توجه إلى الخصم الذي سيشعر حينئذ بأنه طعن في الجراح المفتوحة لموقفه المذهبي . وفي داخل نطاق مسألة « عدل الله » - ويمكن أن يقال إنه رد على الأقل كضرورة مبدأية - كان موقف ابن المقفع أقل بعداً مما يبدو في الظاهر من موقف معارضه المعتزلي (القاسم) .

هذا الموقف العقلي الذي وفقه ابن المقفع الذي يصل إلى المانوية مبتدئاً بالشك العقلي دون أن ينكر نقطة الابتداء نفسها ، باقياً دائماً على كرهه للدين السائد في هذا العصر، يكشف لنا عن خلو كتبه كلها من التديُّن خلوّاً تاماً . وقد رأينا من قبل خلو « كليلة ودمنة » و« الأدب الكبير » من كل عنصر للتدين الإسلامي والتقوى ولم نجده يؤكد إلا مطالب الأخلاق والجماعة الإنسانية . ولسنا نستطيع أن نحكم على العنصر الشخصي في الشذرات المتناثرة المشكوك فيها من تراجمه الفارسية إلا قليلاً ؛ غير أنه تتبدى حقاً من خلال كل مؤلفات هذه الشخصية نزعة إنسانية عامة أشار إليها بوضوح عنده شيدر [١] ، مختلفة كل الاختلاف عن أشكال الأدب الاسلامي المتقدمة المختارة . والرواية الأدبية العربية الإسلامية التي لا تعنى بالناحية الشكلية من التاريخ الأدبي جاهلةً غالباً وغيرَ مهتمة بقيمة الموضوع والعقلية والاتجاه الفكري ، هذه الرواية بينما تحتفظ لنا بذكرى طيبة عن براعته من ناحية الكتابة والأسلوب لم تكد تأبه لأهمية هذه الشخصية ذات النهاية المحزنة والمتصل ذكراها بذكرى من عاصرها من الأدباء والشعراء المتهمين في عقيدتهم . تلك الذكرى التي نظر إليها المتأخرون في فزع ممزوج بالاحترام والإجلال . ولكن إذا كان الأصمعي العالم قد توقف في أن يلاحظ لدى ابن المقفع استخدام أداة التعريف مع كل وبعض [٢] ، ذلك الاستعمال الذي لا يقرُّه ، وإذا كان القاسم قد انتصر بسهولة في مسألة خلط ابن المقفع بين « العامين » و « العمين » [٣] الذي وجده في نثره ، فمن الحق أن الروح الحديثة ترى في هذه الشخصية المعقدة العظيمة التي بزغت في أوائل العصر الذهبي للحضارة الإسلامية . والتي تكاد تختفي وراء هذا العمل الكامل (وهو ازدهار الحضارة) ، الوسيطَ بين الحضارة الجديدة وبين القِيَم الخالدة للحضارات الشرقية الآفلة . ولا بد أن يكون قد جمع بين اللذة العلمية التي كانت عند رجل مثل حنين بن إسحق

---

(١) في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، سلسلة جديدة جـ ٧ (سنة ١٩٢٩) (ص ٧٨ ZDMG, n. s., VII (1929), LXXVIII) : « عنده كما عند من يقربه من الرجال رغبة شديدة في العلم والتثقيف . وتلك هي النزعة الانسانية العامة التي ظلت حية في السنَّة المانوية » .

(٢) انظر في هذه المسألة : عباس اقبال ص ٦١ ، ٦٢ .

(٣) الرد ص ١٠ س ١٧ وما بعده (ص ١٨ من الترجمة) .

وقسطا بن لوقا وبين قدرةٍ فنية فائقة تُحَصِّل وتبحث ، متشبِّعةٍ بالبلاغة كما اقتضى ذلك العصر وتلك البيئة ؛ وفوق ذلك كله ضمير حي حسّاس ، وقلق خاص بالنفوس السامية النبيلة قد أملى عليه تلك الصفحة المرة من « باب برزويه » وإضافة « محاكمة دمنة » ، واعتراف بقيمة الزهد بحسبانه تعففاً في كتاب « الأدب الكبير » ، وأخيراً تناظر عنيف في دفاعه عن المانوية . أجل لم يصلنا من تأليفه إلا جزء صغير مُشوّه ومبتور ومملوء بالمحن الباعثة على الرحمة والشفقة ؛ ولكنا نرى حتى من خلال هذه البقايا المتهم فيها والتي عفى عليها الزمن ، واحدةً من تلك الشخصيات الفذة وأكاد أقول « الغريبة » التي يقدمها لنا تاريخ الشرق الأدبي والمدني .

باب برزويه * « في كليلة ودمنة »

لباول كِرَوْس

تحدث جبريلي في مقاله عن ابن المقفع[1] بالتفصيل عن « باب برزويه » وهل هو لابن المقفع المترجم العربي نفسه أم لا . وقد أجاب عن هذا السؤال متوسعاً في براهين هرتل ونيلدكه ، ومعتمداً خصوصاً على أقوال البيروني (كتاب « الهند » طبع سخاو ، ص ٧٦ س ٨ - ١٣) التي نبه إليها أول من نبه عباس إقبال فقال : إن القطعة الوسطى ، والتي يُنْتقد فيها الدين ، من هذا الباب ترجع كلها إلى ابن المقفع الذي وضع قناعاً على عقيدته الإلحادية بأن أدخلها في ترجمة برزويه لنفسه . « والقطعة كلها بما فيها من جرأة في التفكير ، ومغزى لقصصها تهكمي لاذع ، لا يمكن أن تكون قد كتبت وانتشرت باسم مؤلفها في دوائر بلاط فارس الساسانية ، ودينها الرسمي هو المزدكية ؛ أو في المجتمع الإسلامي في القرن الثاني . لكن من المحتمل جداً أن عقلاً يسوده الشك والتفكير كما كان عقل ابن المقفع قد أظهر في هذه القطعة آراء ناسباً إياها إلى شخص أجنبي ووسط بعيد

(*) نشر في « مجلة الدراسات الشرقية » (RSO) بالألمانية تحت عنوان : « حول ابن المقفع » جـ ١٤ سنة ١٩٣٣ . وقد ترجمنا الجزء الأول من هذا المقال في كتابنا « التراث اليوناني » .

(١) انظر المقال السابق .

غريب » . ولا يستطيع جبرييلي تحديد الدخيل على هذا الباب ، لكنه يرى من المؤكد حقاً أن ابن المقفع هو الذي كتب الجزء الخاص بخلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد ، وتناقض الأديان فيما بين بعضها البعض .

وبالنظر إلى ما يقوله البيروني أرى ممكناً أن يكون ابن المقفع قد أدخل على النص الذي أمامه أشياء من عنده . غير أني أرى أن في استطاعتي أن أجعل من المحتمل أنه كان بالنسخة الفهلوية أقوال شكوكية عن الأديان ، جعلها ابن المقفع نقطة البدء لما أضافه .

يتحدث برزويه في مستهل هذا الباب عن الأديان ، فيقول متحدثاً عن شبابه : « وكنت وجدت في كتب الطب أن أفضل الأطباء من واظب على طبه ، لا يبتغي إلا الآخرة ، فرأيت أن أطلب الإشتغال بالطب ابتغاء الآخرة » (« كليلة ودمنة » ، طبع المطبعة الأميرية سنة ١٩٣٦ ص ٧٥ س١ -٣ -) فاشتغل بالطب ، ولكن مهنة الطب لم ترضه وشكّ في قدرته على تخفيف آلام المرضى مع ما ناله من مكافأة كبيرة من الملوك . « فعدت إلى طلب الأديان والتماس العدل منها ، فلم أجد عند أحد ممن كلمته جواباً فيما سألته عنها ، ولم أر فيما كلموني به شيئاً يحق لي في عقلي أن أصدق به ولا أن أتبعه » . فحاول أن يجد رضى نفسه في التزام دين آبائه وأجداده ولكنه أخفق . فرجع إلى طلب النسك (ص ٨٤) ورأى أن يقتصر « على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان » (ص ٨٠) . وكان من بين ما دفعه إلى طلب النسك ما رآه من « أن الدنيا كلها بلاء وعذاب . أوليس الإنسان إنما يتقلب في عذاب الدنيا من حين يكون جنينا إلى أن يستوفي أيام حياته ؟ » (ص ٨٥ - ٨٦) ، وقد استفاد هذا من دراسة كتب الطب (الهندية) . وأخيراً عزم على تعريف قومه بكتاب الحكمة الهندي وأمل أن يصادف في باقي أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هواه وقواماً لأمره (ص ٩١) .

ومن هذا العرض يتبين لنا أن النص الأصلي لباب برزويه قد تحدث عن الأديان . فالرجل الذي لا يرضيه الطب يلجأ أولاً إلى الأديان عسى أن يجد فيها عزاءه . ولا يمكن أن نفهم طريقه إلى النسك إلا بمروره بمرحلة الأديان الإيجابية ونقده لها . وعلى هذا فلا بد أن يكون « باب برزويه » قد تكلم على نحو ما عن الأديان وكيف شك برزويه فيها .

وهذا الغرض يتحقق من ناحية أخرى اعتماداً على وثيقة هي إحدى هاتيك الوثائق القليلة التي حفظت لنا من عصر كسرى أنوشروان ، ذلك العصر المهم في تاريخ التفكير في الشرق الأدنى ، وأعني بهذه الوثيقة كتاب « المنطق السرياني » لبولس الفارسي . وقد كُتب في قصر كسرى ، وأهدي إليه [١] . ونص هذا الكتاب طبعه لاند (land I. P. N.) في (anecdota syriaca iv (leiden 1875) أخبار سريانية) ff 1-32 وإلى جانب نص الكتاب ترجمة لاتينية (ff. 1 30) ثم شرح موجز (p. 99 - 113) . وكان رينان أول من اعترف بقيمة هذا النص ، فترجم مقدمته التي تعنينا كثيراً هنا في رسالته :

(De philosophia peripatetica apud Syros commentatio historia (Paris 1852))

ص ١٩ - ٢٢ (في تاريخ الفلسفة المشائية عند السريان ، طبع باريس سنة ١٨٥٢)

ولا نكاد نعرف عن صاحب هذا الكتاب إلا ما هو موجود في عنوان المخطوطة وتوقيعها . ففي هذا التوقيع يُذكر أنه من ديرشر [٢] . ويقول ابن العبري [٣] الذي

---

(١) انظر: و. ريت : « موجز في تاريخ الأدب السرياني » ، لندن سنة ١٨٩٤ ص ١٢٢ وما يليها

W. Wright: *A short History of Syriac Literature* (London 1894), p. 122f.

وقد نسي بومسترك (Baumstatk) في كتابه

Geschichte der Syrischen Literutur (Bonn 1922).

الفصل المتعلق ببولس الفارسي - . عنوان الكتاب هو: « مقالة بولس الفارسي عن منطق ارسطو الفيلسوف لكسرى الملك » . وأول عبارة بالكتاب تتضمن التقديم : « على كسرى السعيد ملك الملوك وأفضل الناس ، (يقول) بولس ، عبدك ، السلام) . ومن الجدير بالملاحظة أن الصفة « جرانا » ، السعيد ، هي ترجمة للقب أنوشروان ، كما تفضل فنبهني الأستاذ هـ . شيدر . ولا أعلم ان هذا الكتاب قد بحث بالتفصيل من ناحية ايرانية (اللهم إلا ملاحظات نلدكه في كتابه

Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden (Leiden 1879), p. 161f.

وهذا البحث شائق للغاية . وإلى جانب خصائص المقدمة التي سنتحدث عنها فيما بعد يلاحظ انه يذكر غالباً الفاظاً من الفارسية الوسطى كأمثلة في باب البحوث اللفظية .

(٢) ديرشر (أو ديريشر؟ راجع لاند ، الموضع المذكور ص ٩٩) هي القراءة الصحيحة بدلا مما يقوله لاند ، كتصحيف للكلمة ريو أردشير أو ريف أردشير ، وهي محل إقامة مطران فارس او صورة موجزة لهذا الاسم (قارن « ريشهر » العربية و« ريشر » الأرمنية) . راجع ج . ب . شابو في كتابه (Chabot: Synodicon Orientale) (المجامع الدينية الشرقية) ص ٥٨١ ؛ ج مركار ، ايرانشهر (Eransaher) ص ٢٧ ، ص ١٤٧ . هذه الملاحظات ارسلها الى الاستاذ هـ . هـ . شيدر .

(٣) التاريخ الديني جـ ١٢ ص ٩٧ (Chron. Eccles .

عرف الكتاب أنه برز في علوم الفلسفة كما برز في علوم الدين وكان يصبو إلى أن يصبح مطراناً لفارس فلما تحطم أمله صار منجماً .

ومقدمة كتاب المنطق هذا مقدمة في مدح الفلسفة . فهي عند بولس أرفع علم يمكن للإنسان تحصيله ، ودرجة اليقين فيها أكبر مما في العلوم الأخرى جميعها . ومن بعد يتحدث بولس عن التعاريف المختلفة للفلسفة كما كان يفعل شراح أرسطو الإسكندرانيون ، ويستشهد بثلاث آيات من الكتاب المقدس (سفر الأمثال :أصحاح ٨ آية ١٩ ؛ سفر الجامعة : أصحاح ٢ آية ١٤ ؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ؛ أصحاح ١٣ آية ١٢) لبيان سمو الفلسفة على كل ضرب آخر من ضروب المعرفة . وقد عني المؤلف على وجه التخصيص بتحديد الفارق بين العلم والإيمان فهو يقول إن المعرفة الدينية معرفة ظنية ، ولهذا كانت المذاهب الدينية في تناقض بعضها مع بعض . وهذا يفضى به إلى هذه النتيجة وهي أن العلم (الفلسفي) أسمى وأرفع من الإيمان .

فكأنه إذاً يتحدث عن خلو المعرفة الدينية من اليقين على نحو مشابه لما ورد في « باب برزويه » . وقبل أن أقوم ببيان أهمية هذه القطعة ، أود أن أضع كلاً من الجزأين المتشابهين المتناظرين من برزويه [1] وبولس الواحد بجانب الآخر.

برزويه	بولس الفارسي (طبع لاند ص ٢ س ٦ وما يليه)
« وجدت الأديان والملل كثيرة : من أقوام ورثوها عن آبائهم ، وآخرين خائفين مكرَهين عليها ، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها . وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى ، وأن من خالفه على ضلالة وخطأ .	الإنسان إما أن يبحث عن المعرفة بنفسه فيجدها ، وأما أن يتلقاها عن غيره . وهذا يكون إما بأن يوصل إنسان المعرفة إلى الآخر، أو يبلغها الناس على صورة رسالة

(١) [هذه القطعة غير موجودة بالطبعات المصرية كلها . ولكنها موجودة في طبعة لويس شيخو ببيروت سنة ١٩٠٥ ص ٣٣ - ٣٤. والمؤلف قد أوردها نقلا عن ترجمة نلدكه الألمانية] .

والاختلاف بينهم في أمر الخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما سوى ذلك شديد. وكلٌّ على كلٍ مُزْرٍ، وله عدو معيب. فرأيت أن أواظب علماء أهل كل ملة ورؤساءهم، أو أنظر فيما يصفون ويعرضون، لعلي أعرف بذلك الحقَّ من الباطل، وأختار الحق منه وألزمه على ثقة ويقين، غير مصدِّق بما لا أعرف، ولا تابع ما لا أعقل. ففعلت ذلك وسألت ونظرت فلم أجد من أولئك أحداً إلا يزيد في مدح دينه، وذم دين من خالفه. فاستبان لي أنهم بالهوى يحتجون وبه يتكلمون، لا بالعدل. ولم أجد عند أحدٍ منهم في ذلك صفة تكون عدلاً وصدقاً يعرفها ذو [في الأصل المطبوع : ذوي] العقل ويرضى بها.

بحسبانها آتية من جوهر روحي[1]. ولكن من الجلي أنهما يتنازعان ويناقض كل منهما الآخر. فهناك من يقولون إنه لا يوجد غير إله واحد، ومن يقولون إنه غير واحد؛ ثم من يقولون إنه شامل للأضداد ومن ينكرون ذلك؛ ثم من يقولون إنه قادر على كل شيء[2] ومن ينكرون أن تكون له قدرة على كل شيء؛ ثم من يقولون إنه خالق الكون وكل ما فيه؛ ومن يحسبون إنه لا يتأتى أن يكون خالقاً لكل شيء؛ ثم من يقولون إن العالم خُلق من العدم، ومن يقولون إنه خلقه من الهيولي؛ ثم من يقولون إن العالم قديم وأبدي، ومن[3] يقولون غير ذلك؛ ثم من[4] يقولون إن الإنسان مختار، ومن ينقضون

---

(١) (يولفنا دين منه فشنطايه من برنشا لبرنشاه متيبل ومنه انشين بشليحوتا كامه دمن متيدعنا امدو). راجع فيما يتعلق بالعبارة (متيدعنا) أي « كائنات روحية هي الملائكة »، بينه وسمت ص ١٥٦٢ (Payne-Simth) وفي نفس الموضع ايضاً (صورتا متيدعنيتا) أي « صورة روحية »؛ ولعلها ترجمة للكلمة اليونانية Vonzά) (أي معقولات). وقد شك لاند في ان يكون النص صحيحاً فترجم العبارة هكذا:

Discipilinae vero pais simpliciter ab homine ad hominem traditur; partem eius nonnulli argumentado (!) utopote e rebus iam notis (!) protulerunt.

أما رينان فيترجم في شيء كبير من التصرف (الكتاب المذكور ص ٢١) على النحو التالي:

Magisterium rursus duplex est: unum simpliciter ab homine ad hominem defertur; alterum ab hominibus illustribus (!), apostulatu pradeicatur".

(٢) احذف (و) قبل (دبكلمدم).

(٣) في الأصل: (أكلو) ولعلها كما يرى لاند: (الفو).

(٤) أكمل النص كما يرى لاند هكذا: (وايه).

ذلك . وهناك غير هذا ، الشيء الكثير يقولون به ويفردون له مكاناً في سننهم التـي يتضـح منهـا كيف تتنـاقض وينازع بعضها الآخر. لهذا ليس في وسعنا أن نأخذ بهذه المذاهـب ، وأن نؤمـن بهـا بل لا يمكن أن نأخـذ بالواحدة دون الأخرى ، أو أن نختار هذه ونهمـل تلك[١] . لذلك كنـا في حاجة إلى المعرفة الواضحة التي بها نؤمن بالواحد ونطرح الباقي . بيد أنه لا يوجد دليل بـينّ على هذا ، لهـذا كانت هذه المذاهب تتجه إلى الايمان كما تتجـه إلى العلـم . أمـا العلـم فموضوعه ما هو قريب واضح معترف به ، أما الإيمان فموضوعه ما هو بعيد خفي لا يدرك بالنظر. الأول لا شك فيه ، والثاني يداخلـه الشـك . وكل شك يولّد الشقاق ، بينما عدم الشـك يوجـب الاتفـاق . ولهـذا كان العلم أقوى[٢] من الإيمان ، وكان أحـدهما أفضل من الآخر. لأن المؤمنين حينما يخوضون في مسائل الإيمـان يسلبـون العلم حجج دفاعه بقولهم : « ما تؤمن الآن به سنعلمه فيما بعد » .

---

(١) أخطأ رينان ولاند فهم معنى هذه العبارة ، فأضافا بعد (ارا) كلمة (الا) محذوفة . ولذا فان لاند يترجمه هكذا: "nec quidquam igitur nobis nisi (!) ut alterum accipiamus alterum relinquamus etc".

(٢) سقطت هذه الكلمة من المخطوطة.

والصلة بين هاتين المقدمتين (مقدمة بولس الفارسي وباب برزويه) واضحة كل الوضوح . ففيهما يُتخذ تناقض المذاهب الدينية فيما بينها وبين بعضها ، دليلاً على أن المعرفة الدينية غير يقينية . وهذا التناقض يُوضَّح في بعض الأحيان بنفس الأمثلة . وهما يشيران كذلك مرتين ، ولو بطريقة مختلفة بعض الشيء ، إلى أن المعرفة الدينية مرتبطة بالعادة المتبعة والسنة .

وقد حاول لاند (Land) في شروحه (الكتاب المذكور ص ١٠٤ وما يتلوها) أن يبرهن على أن المذاهب التي ذكرها بولس الفارسي هي مذاهب المدارس الفلسفية اليونانية ، وقدم وثائق مفيدة خاصة ببعض هذه المذاهب من كتب الفلسفة اليونانية . ولكنا إذا نظرنا من هذه الناحية انحرفنا عن قصد المؤلف الذي أراد أن يعارض الفلسفة القائمة على البحث المستقل بالايمان الذي منشؤه السنّة ورسالة الرسل . لذا يحاول المرء عبثاً أن يجد في كتب المتأخرين من الشرّاح الأقدمين ثَبَتاً لمتناقضات المذاهب الدينية مشابها للذي ورد في كلام بولس . ومن جهة أخرى لم يسمع بأن نصرانياً نسطورياً قال بمثل الأفكار التي قال بها بولس الفارسي .

والجو الذي كان لمثل هذه الأفكار أن يعبر عنها فيه وأن تجد لها به صدى أولى بنا أن نبحث عنه في قصر كِسرى أنو شروان الملك المستنير . وعندنا من الوثائق الكثير الذي يدل على ما كان للبحث الحر من مكانة في نفس هذا السلطان الساساني العظيم . ويكفيني أن أذكر هنا أن مدرسة الطب العليا بجُنْدَيشابور لم تبلغ أول ازدهارها العظيم إلا في أيامه وأنه رحّب بالفلاسفة اليونانيين الذين طردهم يُستنيان من أثينا سنة ٥٢٩ . وحتى إذا لم نذهب إلى حد الوثوق برواية أجاتياس الإسْكُلائي (Agathias Scholasticus) التي تقول ان الملك نفسه كان افلاطونياً وأنه أمر بترجمة كتب افلاطون وارسطو الى الفارسية الوسطى ، فانه يكفي دلالة على عنايته بالعلم انه جعل من شروط معاهدة الصلح بينه وبين يستنيان رجوع الفلاسفة المذكورين الى أوطانهم سالمين . ومن بين هؤلاء برسكيانس (Priscianus) الذي حُفِظ لنا من مؤلفاته مختصر لاتيني من كتابه الذي اهداه الى كسرى واسمه (Persarum rex Solutiones de quibus dubitavit Chosroes)[1] (أي

(١) طبعة بيوتر Supplementum Aristotelicum, Bd. I, 2, Berlin 1886.

الاجابات على ما شك فيه خسرو ملك الفرس) وكانت تدور في مجلسه مناظرات دينية [١].

كان بولس وبرزويه في قصر آنو شروان. فإذا تشابهت أقوالهما في الأديان ، فإن ذلك علامة من علامات الروح التي سادت بلاط الملك المستنير . ومما يجدر ملاحظته أن بولس الفارسي لا ينكر المسيحية في مقدمته وأنه يسوق شواهد على أقواله من الكتاب المقدس ، ولكنه يخفي أصلها دائماً . وقد وصل في أحد هذه الشواهد وهو: « الحكيم عيناه في رأسه ، أما الجاهل فيسلك في الظلام » (سفر الجامعة :أصحاح ٢ آية ١٤) إلى حد أنه ينسبه إلى فيلسوف[٢] . وكل أقواله مطبوعة بطابع قصر الملك .

وعلى الرغم من هذه المشابهة فلا يخلق بنا أن ننسى ما بين بولس الفارسي وبرزويه من فروق . فليس بفارق بينهم أن يكون بولس الفارسي قد توجه إلى ملك بينما كتب برزويه للقارئ المثقف . ولكن الفارق الإنساني بين كلا الرجلين كبير . فليس هناك من صلة بين بولس ، ممثل الفلسفة الغربية ، وبين برزويه الذي عكف على النسك البوذي . يرى الأول أن العلم أعظم خير للإنسان ، بينما يضرب الثاني صفحاً على العلم ويجد العون في الأخلاق الطاهرة . بل إن وجْهتي نظرهما نحو الأديان على الرغم من تشابه ألفاظهما مختلفتان جوهرياً :فبولس يرى أن المعرفة الدينية لا يمكن أن تستغني عن الفلسفة ولن يجد الدين ما يبرز وجوده إلا إذا اتحد بها ؛ أما برزويه فقد اطّرح الأديان وابتعد عنها .

وأهمية بلاد الفرس في تاريخ الفكر أنها كانت أولاً وقبل كل شيء معبراً بين الغرب والشرق . ففي جند يسابرو وفي مدارس فارسية عليا اخرى التقت النظريات اليونانية بالنظريات الهندية، ولقحت كل منهما الأخرى . وبولس الفارسي وبرزويه اوضح مثال لهذا .

---

(١) انظر تاريخ لفرس والعرب أيام آل ساسان تأليف نلدكه ص ١٦١
Th. Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit*
وكتاب لاند المذكور آنفاً ص ٩٩ وما بعدها
G., p. 99f. E. Renan *der Sasaniden* p. 161f.; Land, op. cit
op. cit. p. 16 ff.; E. G. وكتاب برون عن (الطب العربي) طبعة كمبردج ص ١٩ وما بعدها
Browne, *Arabian Medecine* (Cambirdge, 1921), p. 19 f.

(٢) النص ص ١ س ٢٥ هو: (شفير مدين هي دمن حد من فيلسوف انامرت) .

لقد اعتدنا أن ننظر إلى المانوية وحدها وما تفرع عنها من تيارات بحسبانها ممثلة للاتجاهات التنويرية في الشرق ، وكان هذا هو السبب الذي حمل نلدكه ومن بعده جبرييلي على أن ينسبوا كل الجزء الذي به نقد الأديان من باب برزويه إلى المترجم العربي ، إبن المقفع ، الذي كان يبطن المانوية[1] .

ولكن بحثنا هذا قد أثبت ان المثقفين في عصر أنو شروان كانوا ابعد ما يكونون عن اليقين الديني والايمان المخلص ، وأن اقوالا مثل التي قال بها برزويه كان لها نظائرها في كتاب واحد ممن عاصروه .

تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه*

لكرلو ألفونسو نلينو

دعاني ما نشره الأستاذ ف . جبرييلي (مؤلفات ابن المقفع ، المجلد الثالث عشر ، سنة ١٩٣٢ ص ١٩٧ - ٢٤٧) والأستاذ بول كرْوس (حول ابن المقفع ، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٣ ص ١ - ٢) في هذه المجلة الى طبع بعض تعليقات اخرى صغيرة جمعتها عَرَضاً منذ عهد بعيد أقدمها هنا كمواد أولية بسيطة يستطيع غيري أن يستخدمها .

(١) نستطيع بواسطة « معارضات القرآن » وعنوان : الدرة اليتمية[2] وبواسطة مسائل مشابهة ان نفسر فقرة للقاضي الشهير ابي بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري (المتوفى سنة ٤٠٣هـ) في كتاب « إعجاز القرآن » (طبعة القاهرة سنة

---

(١) كما ذكرت من قبل ص ١٤ أرى الآن ايضاً من المحتمل أن يكون ابن المقفع قد توسع في أقوال برزويه . والدليل على أنه ينتظر من ابن المقفع أن يقول بمثل هذه الآراء الحرة هو ما يقوله نلدكه في الكتاب المذكور ص ٣ عن حلم الملك كيد .

(*) نشرت في « مجلة الدراسات الشرقية » (RSO) بالايطالية جـ ١٤ ص ١٣٠ - ١٣٤ وهاك عنوانها في الأصل :

Carlo A. Nallino: Noterelle su Ibn al-Moqaffa, e suo figlio.

(٢) لو كان ما يقوله ابن خلكان في حياة الحلاج (برقم ١٨٦ ، الجزء الأول ص ١٢٥ طبع فستنفلد = رقم ١٨١ من الطبعة المصرية) صحيحاً ، فان عنوان : « الدرة اليتيمة » قد استعمله الأصمعي من قبل .

١٣١٥ ص ١٨ = طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ بهامش كتاب « الاتقان » للسيوطي الجزء الأول ص ٤٩ - ٥٠ = طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥) :

« وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن . وإنما فزعوا إلى « الدرة اليتيمة » وهما كتابان أحدهما يتضمن حكماً منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى . والآخر في شيء من الديانات ، وقد تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل . وكتابه الذي بيناه في الحكم منسوج من كتاب بُزُرجمهر في الحكمة ؛ فأي صنع له في ذلك وأي فضيلة حازها فيما جاء به !؟ وبعدُ فليس يوجد له كتاب يدعي مدعٍ أنه عارض فيه القرآن . بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره . فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد . ولا يمتنع أن يشتبه عليه الحال في الابتداء ، ثم يلوح له رشده ، ويتبين له أمره ، وينكشف له عجزه ؛ ولو كان بقي على اشتباه الحال عليه لم يخف علينا موضع غفلته ولم يشتبه لدينا وجه شبهته » .

(٢) وفي كتاب « المعلِّمين » للجاحظ المحفوظ في المختارات الجاحظية لعبيد الله ابن حسان (« كتاب الفصول المختارة » ، بهامش كتاب « الكامل » للمبرد طبع مصر سنة ١٣٢٣-سنة ١٣٢٤ ، الجزء الأول ص ٣٢-٣٣) ما نصه :

« ومن المعلمين ثم من البلغاء المتأدبين ، عبد الله بن المقفع ، ويكنى أبا عمرو ، وكان يتولى لآل الأهتم ؛ وكان مقدماً في بلاغة اللسان والقلم والترجمة واختراع المعاني وابتداع السير ؛ وكان جواداً فارساً جميلاً ؛ وكان إذا شاء أن يقول الشعر قاله[1] ؛ وكان يتعاطى الكلام ولم يكن يحسن منه لا قليلاً ولا كثيراً ؛ وكان ضابطاً لحكايات المقالات ولا يعرف من أين عز المغ (هكذا !)[2] ووثق الواثق . وإذا أردت

---

(١) يظهر ان هذا القول مناقض لما يقوله الجاحظ في مكان آخر، في كتاب « البيان والتبيين » (طبع القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ الجزء الأول ص ٨٥ س ٦ - ٤ من أسفل = طبعة محب الدين الخطيب، القاهرة سنة ١٣٣٢ ج ١ ص ١١٦ في اسفل = طبعة حسن السندوبي، القاهرة سنة ١٣٤٥ (سنة ١٩٢٦) الجزء الاول ص ١٥١ في الوسط) :

« وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة اقلامهما والسنتهما لا يستطيعان من الشعر الا ما لا يذكر مثله . وقيل لابن المقفع في ذلك فقال : الذي أرضاه لا يجيئني (الطبعة الأولى : يجيبني) والذي يجيئني لا ارضاه .. » . وأحد تعريفاته للبلاغة موجود في نفس الكتاب الجزء الأول ص ٤٩ ، ٥٠ = ج ١ ص ٦٤ س ٢ - ١٠ (وص ٦٥) من طبعة سنة ١٣٣٢ = ج ١ ص ٩١ (و٩٢) من طبعة سنة ١٣٤٥ .

(٢) [لعل الصواب : غر المغتر] .

أن تعتبر ذلك إن كنت من أخلص المتكلمين ومن الناظرين ، فاعتبر ذلك بأن تنظر في آخر رسالته الهاشمية : فانك تجده جيد الحكاية لدعوى القوم رديء المدخل في مواضع الطعن عليهم ، وقد يكون الرجل يحسن الصنف والصنفين من العلم فيظن بنفسه عند ذلك انه لا يحمل عقله على شيء إلا بَعُدَ به فيه ، كالذي اعترى الخليل ابن أحمد بعد إحسانه في النحو والعروض ان ادعى العلم بالكلام وبأوزان الأغاني فخرج من الجهل الى مقدار لا يبلغه إلا بخذلان الله تعالى » .

وهذه الفقرة ترجمها الى الانجليزية هارتفج هرشفلد (Hartwig Hirscfeld) في كتاب : مجلد في مقالات الجاحظ (في « مجلد في الدراسات الشرقية مقدم إلى إدوارد برون » ، كمبردج سنة ١٩٢٢) ص ٢٠٧ ، من مخطوط بالمتحف البريطاني دون ان يعرف الطبعة المصرية ؛ ومع ذلك فأرى من المفيد ان اشير في التعليقات الى ترجمته التي ليست صحيحة دائماً ، والتي ربما تدل على بعض تغييرات في النص[1] .

(٣) وللكتاب الأندلسي الشهير يوسف بن عبد البر (توفي سنة ٤٦٣ هـ) في كتاب « جامع بيان العلم وفضله » (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ جـ٢ ص٣٣ ، الفقرة الآتية التي نقلها كلها أحمد بن عمر المحمصاني البيروتي في كتابه المختصر ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ في (باب معرفة أصول العلم) :

« ومن فصل لابن المقفع في اليتيمة قال :ولعمري إنْ لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يثبته . وصدقوا ما الدين بخصومة ؛ ولو كان خصومة لكان موكولاً إلى الناس يثبتونه بآرائهم وظنهم . وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع . وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً ؛ وليس الرأي ثقة ولا حتماً ، ولم يجاوز الرأي منزلة الشك والظن إلا قريباً ، ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبتاً ، ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعلمه : أرى أنه كذا وكذا . فلا أجد أحداً أشد استخفافاً بدينه ممن اتخذ رأيه ورأي الرجال ديناً مفروضاً » .

(٤) يذكر ابن بابويه القُمّي الشيعي (المتوفى سنة ٣٨١هـ) في كتاب « التوحيد » (طبعة بومباي ، طبع حجر سنة ١٣٢١ ص ١١٤ في نهايتها إلى ص

---

(١) [نلاحظ على ترجمة هرشفلد انه يخطىء في فهم بعض الكلمات العربية المصطلح عليها مثل لفظ « مقالات » بمعنى مذاهب في مصطلح أهل الكلام ، ولكن هرشفلد يفهمه بمعنى أقوال] .

١١٧ في باب القدرة رواية (إسنادها : محمد بن علي ماجيلويه عن عمه محمد بن أبي القاسم عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي الكوفي عن عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم عن أحمد بن محسن الميثمي عن أبي منصور المتطبب) عن راوٍ مجهول قال :كان ابن أبي العوجاء وابن المقفع يلاحظان الجمع الذي كان يقوم بالطواف حول الكعبة ؛فقال ابن المقفع إلى أصحابه :لا واحد من هؤلاء يستحق اسم الإنسانية ، إلا هذا الشيخ الجالس (وأشار إلى جعفر بن محمد) ، أما الباقي فرعاع وبهائم . فقام ابن أبي العوجاء إلى الشيخ وتحدث معه ثم رجع إلى صاحبه وقال :« ما هذا ببشر ! وإن كان في الدنيا روحاني يتجسد إذا شاء ظاهراً ، ويتروّح إذا شاء باطناً فهو هذا » . ويظهر أنه حينما اقترب من الشيخ وأصبحا منفردين قال الشيخ له أولاً : « لو كان الأمر كما يقول هؤلاء (وأشار إلى الجمع القائم بالطواف)-وهو حقاً كما يقولون- نجا هؤلاء وعطبتم ؛ أما إذا انعكس الحال وكان على ما تقولون-وهو ليس كما تقول- فأنتم وإياهم سواء » . حينئذ سأله ابن أبي العوجاء: «رحمك الله ايها الشيخ! أي شيء نقوله نحن وأي شيء يقولونه هم؟ ما نؤمن به وما به يؤمنون واحد » . . فأجاب جعفر:أنّى لما تقول أن يكون كما يقولون !؟ هم يقولون بالمعاد والوعد والوعيد وأن للسماء إلهاً وبها عمرانا بينما تزعمون ان السماء خراب وليس بها احد . حينئذ أجاب ابن ابي العوجاء : لو كان الأمر كما تقول ، فما منع الله من الظهور لجميع خلقه ودعوتهم الى عبادته حتى لا يصبح اثنان منهم على خلاف ؟ لماذا اختفى عنهم ومع ذلك ارسل اليهم رسلا ؟ لو كان قد ظهر بذاته لهم لكان ذلك اسهل الى الاعتقاد به . فأجاب جعفر: « كيف اختفى عنك من أظهر قدرته في نفسك انت وفي نمائك ؟ .... » . وكان جواباً بليغاً حتى قال ابن ابي العوجاء لصاحبيه : وظل يحصي لي قدرة الله التي في نفسي والتي لم استطع رفضها حتى ظننت ان الله قد نزل بينه وبيني .

(٥)وفي « أمالي » السيد المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦) أو « غرر الفرائد ودرر القلائد » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥=سنة ١٩٠٧ المجلس التاسع ، الجزء الأول ص٨٩ س٣ وص ٩٣ في نهايتها إلى ٩٥ س١٧)قصص ونوادر تتفق في أجزاء منها مع ما يذكر ابن خلكان برقم ١٨٦ و ٢١٩ من طبعة فُستنفلد=١٨١، ٢٠٦ من الطبعة المصرية . وهذا هو مصدر عبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى سنة

١٠٩٣) في « خزانة الأدب » (طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ج ٣ ص ٤٥٩-٤٦٠) وهو يذكر اسم المرتضى ، ولكنه يختصر كلامه ويحذف منه الإسناد .

(٦)وقد حكم على « الدرة اليتيمة » من الناحية اللغوية حينما طبعت للمرة الأولى إبراهيم اليازجي الذي يعدها في الأسلوب أقل من « كليلة ودمنة » بكثير . وهذا راجع في بعض الأحيان إلى المخطوط الذي وصلنا . وهذا الحكم موجود في « مختارات المنفلوطي » الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٠=١٩١٢)ص ١٨٤-١٩٢ .

(٧)اما ما كتبه عثمان الكعّاك : « ابن المقفع وديانته » في « نشرة الجمعية الخلدونية » سنة ١٩٣٠ ،تونس ص٥٣-٦٣- فلا قيمة له ؛ وهو لم يعرف كتاب الأستاذ م . جويدي .

(٨)أما فيما يتعلق في الكتب المنطقية التي ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع وباستعمال لفظ عين بمعنى جوهر فالفقرة الآتية مهمة وهي لأبي عبد الله محمد ابن محمد بن يوسف الخوارزمي في كتاب « مفاتيح العلوم » (طبعةج .فان فلوتن في لَيْدنِ سنة ١٨٩٥ وهذا الكتاب ألف ما بين سنة ٣٦٥ ، ٣٨١هـ ، ص ١١٤٣ وكل المخطوطات متفقة في حذف :« محمد بن » :« ويُسَمِّي عبدُ الله بن المقفع الجوهر « عيناً » ، وكذلك سمّى عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء اطَّرحها أهل الصناعة فتركتُ ذكرها وبينتُ ما هو مشهور فيما بينهم » .ونستطيع أن نضيف إلى ملاحظة الأستاذ كِرَوْس القيمة فيما يتعلق باستعمال لفظ « عين » بمعنى جوهر في الكتب غير الفلسفية وبخاصة في كتب الكلام والتصوّف أن الفقهاء يستعملونه أيضاً . فمثلاً أبو إسحق الشيرازي (المتوفى سنة٤٧٦ هـ (في كتاب « المهذَّب » (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ج ١ ص٢٥٩) حينما يفرق بين البيع الباطل والبيع الصحيح يقول : الأعيان ضربان :نَجِس وطاهر[١] .

ويظهر لي ان الأستاذ كِرَوْس يغالي في استنتاجه من كون محمد بن عبد الله بن

(١) ومن المعاني الشائعة في لغة التشريع للفظ عين معنى الشيء المعين المشخص كما يتبين من المادة ١٥٩ من « المجلة العثمانية » في تعريفها له ، في اسفل النصوص القديمة : « العين الشيء المعين المشخص كبيت وحصان وكرسي وصرة حنطة وصرة دراهم حاضرتين فكلها من الأعيان » . وهذا هو نفس المعنى الذي نجده في المصطلحات النحوية حينما يأتي اسم العين (أو اسم الذات) أي الاسم الدال على شيء مشخص او كائن حقيقي في مقابل اسم المعنى او الاسم الدال على فكرة او معنى مجرد .

المقفع قد استعمل لفظ عين بدلاً من اللفظ الفارسي المعرب جوهر لترجمة منقولة الأرسطية οὐσία ان هذا دليل على أنه استخدم الأصل اليوناني لا الفهلوي. فمن المحتمل ان يكون محمد قد تعلق باستعمال المتكلمين الأوائل الذين خصصوا لفظ جوهر للجوهر الفرد البسيط أعني الذرة واستعملوا لفظ عين للجوهر الناشئ عن اجتماع ذرات من نوع واحد او حتى من أنواع مختلفة. ومن هنا يفهم ان مقولة الأرسطية οὐσία لا يمكن أن تكون جوهراً[1].

(١) وأختم القول بملاحظة صغيرة بمناسبة اسم خليل مَردُم الذي يذكره ف. جبرييلي ص ١٩٧ و٢٣٨، تعليق ٥ ص ٢٤٥. وهذا الاسم يجب ان ينطق مَردَم وهو اسم عائلة مشهورة بدمشق منها طائفة أسماؤها على وزن مَفعَل (وفي لهجة أهل البادية مِفعَل) وهي اسماء شائعة في سوريا فيها اختلطت اوزان مَفْعَل ومُفعَل ومُفعِل: مثل مَظْهر؛ مَسْعد، مَكْرَم، مَطلق، مَلحَم؛ ومثل البدويين: مِصْلَح؛ مِسعَد؛ مِرْصد، مِدْلج؛ مِفْلح، مِحْجَم، مِذود، مِزْعل، مِصلط وغير ذلك.

أوج الإلحـــاد

ابن الراوندي *

لباول كِرَوْس

الإهداء

إلى هـ. هـ. شِيدَر

إجلالاً واعترافاً بالجميل

- ١ -

مقدمة

تتجه الدراسات الإسلاميةُ في عناية شديدة إلى بحث القرنين الثالث والرابع ؛ هذين القرنين اللذين كان فيها طابع الرجل الإسلامي ما يَزال في تطورٍ تتنازعُه القوى المتعارضة لطبعه بطابَعها الخاص . وإدراك هذه الاتجاهات ، وتقريرُ العوامل الفعالة الخارجية والمقاومات الشديدة التي أثارتها هذه العوامل ، كلُّ هذا سيكون الواجبَ الرئيسي للبحث العلمي لزمان طويل .

كانت مسألة المسائل في القرن الثالث تشكيل الإسلام من ناحية الكلام والعقيدة . ولقد أبان نيبَرج للمرة الأولى في بحوثه عن القوى الفعالة في حركة المعتزلة عما كان لهاتيك الدوائر التي وقفت موقف العداء إزاء العقيدة الاسلامية ، من أهمية

(*) نشرت هذه المقالة باللغة الألمانية «في مجلة الدراسات الشرقية» (RSO) المجلد رقم ١٤ (١٩٣٤) تحت عنوان :

Beiträge zur islamischen Ketzer geschichte.

عظيمة في تكوينها وتشكيلها[1] . ومع هذا فلم يبق لدينا إلا قليل من الآثار الكتابية التي فيها حاولت التعبيرَ عن نشاطها وحركاتها . أما أن العصور المتأخرة تركتها في عالم النسيان فذلك بَيِنٌ لاخفاء فيه؛ ومع ذلك فمعظم آثار كفاح المعتزلة وعلى العموم الكفاح الإسلامي الأول قد ضاعت . وكل ما لدينا عنها يرجع إلى كتابات متأخرة ترمي إلى تشويه صورتها الحقيقية . والحالات التي فيها حُفظت الآثار الأصلية نادرة جداً . وهأنذا أقدم فيما يلي أثراً أصلياً من هذا النوع أبقاه القَدَرُ الغريب مجهولاً حتى اليوم ألا وهو« كتاب الزمرذ » لابن الراوندي الملحد[2] .

لم يعرف ابو الحسين أحمد بن يحيى بن أسحق الراوندي ، وهو من أشهر ملاحدة القرن الثالث ، عن كثب إلا منذ بضع سنين . وكتاب « الانتصار» للخياط[3] الذي اكتشفه وطبعه سنة ١٩٢٥ الأستاذ نيبرج وهو رد على كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندي يكاد يحوي النص الكامل لهذا الكتاب الأخير.

و« فضيحة المعتزلة » هذا كان تحليلا نقديا لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الرافضة وجواباً عن كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » . ولقد اكتشف هـ. رِتر في كتاب التاريخ لابن الجوزي المسمى باسم « المنتَظم في التاريخ » مقداراً من المقتطفات من كتاب آخر لابن الراوندي هو كتاب « الدامغ » وهو طعن في القرآن . وقد نشرها مرفقة بترجمة لها[4] . وبمعرفتنا لهذه النصوص كسبت الأخبار التي وردت

---

(١) انظر على الخصوص :
Der Kampf zwischen Islam und Manichäismus, OLZ, 1929, Sp. 425f.
(النزاع بين الاسلام والمانوية) ؛ وانظر ايضاً مقدمة نيبرج لكتاب « الانتصار» ص ٤٦ وما يليها ؛ كذلك م . جويدي
La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo (Roma, 1927): M. Guidi.
(النزاع بين الاسلام والمانوية) : هـ . هـ . شيدر *Die Zntike* IV (1920) p. 261f.
نفس المؤلف في ZDMG, NF, VII, 1928, p. LXXVII f.

(٢) القراءة الصحيحة لهذا الاسم تبعاً للأستاذ هـ. رتر
H. Ritter: *Der Islam*, XIX (1930) p. 1f.
اعتماداً على ابن الجوزي هي: « ابن الريوندي» . وفي كتاب الانتصار يسمى : « ابن الروندي» ، لأنها ، في النص الذي أمامنا ، دائماً هكذا.

(٣) هـ. س . نيبرج : « كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد» ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

(٤) H. Ritter, *Philogica, V, in, Der Islam*, XIX 1930, p. 1.

عرضاً في « الفهرست » لابن النديم وابن خلكان والمرتضى وغيرهم معنى جديداً . وعلى الرغم من هذا كله فإنا لا نعرف إلى الآن إلا الشيء القليل عن حياته وأطوار حياته العقلية ، حتى إن تاريخ حياته ووفاته لم يثبتا قطعاً .

أما الاقتباسات الكثيرة من « الزمرذ » الذي فيه تجاسر ابن الراوندي في سخرية عنيفة على زعزعة ركن الأركان في الإسلام ، ألا وهو نظرية النبوة ؛ أقول أما هذه الاقتباسات فمحفوظة في « المجالس المؤيدة » للمؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي ، داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي . ومؤيد هذا (الذي ظُن منذ زمن بعيد أن كتبه قد ضاعت ، ولكن أكثرها وجد منذ زمن قليل في خزانة حسين الهمداني) أحد الظواهر الفذة في أدب الفاطمية . وقد ولد في شيراز وعمل في الأقاليم الإسلامية الشرقية إلى حوالي سنة ٤٣٨ ؛ ثم رحل بعد هذا إلى مصر حيث أظهر نشاطاً عقلياً وسياسياً كبيراً إلى حوالي سنة ٤٧٠ حين توفي . وهو نفس داعي الدعاة الإسماعيلي الذي حفظ لنا ياقوت مراسلاته مع المعري [١] . ومن بين مؤلفاته العديدة « سيرة » لنفسه هي أقدمُ وأثمنُ ما في الأدب الإسلامي جميعه في هذا الباب ؛ وله كذلك ديوان ضخم . أما أهم كتبه « فمجالسه » [٢] وتبلغ ثمانية مجلدات تحتوي على ثمانمائة مجلس أعني محاضرات ألقاها مؤيد في دار العلم بالقاهرة . ومحتوى هذه المجالس متنوع أشد التنويع . ففيها يشرح مسائل العقيدة الإسماعيلية ، وفيها يعالج المسائل السياسية والدينية . وفي أحيان كثيرة كان يقرأ على السامعين فصولاً من كتب إسماعيلية قد ضاعت ، مضيفاً إليها تعليقات وشروحاً من عنده [٣] . فتارة يذكر نص مراسلاته مع المعرّي ، وأخرى يعرض كتاب داعٍ إسماعيلي ، غير مذكور الاسم ، فيه ردٌّ على كتاب « الزمرذ » لابن الراوندي . أما كتاب الداعي فمخطوط بتمامه . وما فيه من اقتباسات كثيرة من كتاب

---

(١) انظر، بعد، الفصل السابع.

(٢) إن شاء القارىء تفاصيل في هذا الموضوع فليرجع إلى مقالة حسين الهمداني:
The History of the Ismaili *Dawat and its literature during the last phase of the Fatimid Empire,* JRAS, 1932, pp. 126-136. وليراجع ايضاً: W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (London 1933) P. 48, hr. 154.

(٣) أنظر ايضاً: بعد، الفصل الثامن.

« الزمرذ » يكفي لمعرفة محتوى هذا الكتاب الأخير بدقة كافية . والمخطوطة التي أطلعني عليها صديقي الدكتور حسين الهمداني حديثة جداً ولكنها جيدة نسبياً ؛ وما فيها من أخطاء النسخ يمكن إصلاحه بسهولة[١] . والنص التالي في المجلد الخامس من « المجالس المؤيدية » ص٦٣-٨٨ .

- ٢ -
النــص

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية[٢]

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله المانّ على ذوي الإسترشـاد ، من أهـل الرشاد ، والآحاد الأفراد ، الذين أورثهم الكتاب . إذ اصطفاهم من العباد ، وجعلهم مطفئين بنور توحيده نار الالحاد . وصلى الله على خير من مشى فوق الأرض المهاد ، ونشأ تحت السبع الشداد ، محمد أمجد الأمجاد ، وعلى وصيّه علي الرفيع العماد ، الطويل النجاد ، صفوة الرّكع والسجّاد ، وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد ، المشار اليه بقوله سبحانه إنما أنت منذر ، ولكل قومٍ هاد .

معشر المؤمنـين ! جعلـكم الله بعلائـق الـدين متعلقـين ، ومـن خشْية ربهِّـم مُشفقين . إنه وقع الى أحـد دعاتنـا تصـنيف صنفـه ابـن الراونـدي عن ألسنة البراهمة في ردِّ النبوات ، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تـع) لتبليغ كلامـه ورد الرسالات . فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر ، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر . ونحن نقرأه عليكم ، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه .

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الناجي من استدل عليه بأنبيائه عليهم السلام فهم له* (ص ٦٤) مسلمون . المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ الملحدون عنهم عمون ، الموضح سبيل الهداية لهم ليلحق الحق ويبطل الباطل ولو

---

(١) واجب علي ان اشكر الاستاذ الدكتور عبد العليم على مقدار كبير من تصحيحات النص.

(٢) العناوين مكتوبة في المخطوطة بالحبر الأحمر؛ وفي أحيان كثيرة كان يغفلها الناسخ.

كره المجرمون. وصلى الله على من ختمت نبوتهم[١] به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين لهم بإحسان، الذين هم ذرية ايمان.

أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي وسماها «الزمرذة»[٢] ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات، وذكر فيها حججا يحتج بها مثبتوها في إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها[٣] في نفيها، فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحٰنه).

[قال ابن الراوندي][٤]: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحٰنه على خلقه، وإنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه من أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح و* (ص ٦٥) الإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته». هذا فص كلامه.

الجواب وبالله التوفيق: أما قوله: ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحٰنه على خلقه، فنقول: إنه قَطَعَ على قول لم يحرّره. وذلك أن العقل كامن في الصورة البشرية كمون[٥] النار في الزناد، فلو بقي ما بقي في مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة في الحجر والحديد لا يُستنفع بها ولا يُحظى بطائل من خيرها ما عدمت القادح. والذي يقع من الفعل لمُكمَن في الصورة الآدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء صلىّ الله عليهم الذين

(١) نبوتهم: في الأصل، بنبوتهم.
(٢) الزمرذة: في الأصل الزمردة.
(٣) نافوها: في الأصل: نافروها.
(٤) قال ابن الراوندي: غير موجود بالأصل.
(٥) كمون: في الأصل، كون.

دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم . فهم أولى بأن[1] يسمّوا عقلاً ، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من حد القوة إلى الفعل[2] ، وهم نعم الله سبحنه على خلقه والذين بهم يصل العبد إلى معرفة ربه . فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً .

وسوى[3] هذا فيقال للمدعي إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً ، ويقيم[4] لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً : معلوم أن صورتك الجسمية مخلوقة مهيأة للنطق ، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء المصوِّتة في صنعته من تجويف أو توسيع موضع وتضييق موضع ، وتخليص الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبله باللهاة والعبارة عنه باللسان وتفصيله بالشفتين وتصيير الأسنان *(٦٦) عوناً عليه . فيا من أزيحت علته في هذه الأدوات كلها ما منعك عن ان تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلماً ، وعن مستدرج الكلام لفظاً لفظاً مستغيثاً ؟ فإذا لم تنهض للكلام الذي هو اقرب متناولاً الا بمُنْهِض ، فكيف تنهض بعقلك الى معرفة التوحيد ومعالم الدار الآخرة الا بمنهض ، وذلك المنهض هو النبي صلى الله عليه وآله الذي تنكره وتجحد نبوته وتقول ان في عقلك ما يغني عنه ؟

وكلام آخر: معلوم أن [في] البصر[5] صنع الله سبحٰنه في ظاهر الصورة يبصر به الإنسان مبصرَات الدنيا ، والعقل صنعه سبحنه في باطنها يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس ، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض بنفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قمر أو نار ، وإذا عدم الحال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان في غاية الصحة والقوة . فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للمعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم والنار ، فإلا لم يجد*(ص٦٧)نفوذاً في أقطار سموات

---

(١) بأن : في الأصل ، أن .

(٢) إلى الفعل : سقط في الأصل .

(٣) وسوى : سوا .

(٤) ويقيم : أو يقيم .

(٥) في البصر : أيجب حذف « في » ؟

المعلومات ، وإن كان العقل في غاية الصحة والقوة . فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ[١] له في أقطار السموات والأرض هو النبي صلى الله عليه وآله أنت له منكر وبه جاحد.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس . جعلكم الله من التابعين للأدلة ، كما جعلكم نخبة أهل الملة ، والحمد لله الذي هدانا لقصد السبيل ، وعصمنا من الضلال والتضليل ، وصلى الله على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين ، محمد الشافع في أمته يوم الدين ، وعلى صنوه ابن عم الرسول علي بن أبي طالب صاحب التأويل ؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار ، الرفيعي[٢] الأقدار ، وأعراف الله بين الجنة والنار ، وسلّم تسليماً ، حسبنا الله ونعم الوكيل .

المجلس الثامن عشر
من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي هدانا بمحمد صلى الله عليه وعلى آله الصراط المستقيم ، وأتاه سبعاً من المثاني والقرآن العظيم ، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم ، وأيده بوصي جعله لأمثال شرعه الترجمان ، يتوجه نحوه معنى القول من الرحمن ،الرحيم الرحمن ،علم القرآن* ،(ص٦٨) خلق الإنسان علمه البيان عليّ بن أبي طالب الذي هزّ أعطاف المنبر إذا أطلق من فوقه اللسان ، وزلزل منكب الميدان ، إذا غشي الميدان ، صلى الله عليهما ، وعلى الأئمة من ذريتهما ، الذين رفع الله لهم المكان ، وأتاهم بوارثة جدهم العز والسلطان .

معشر المؤمنين ! جعلكم الله من إذا استعان به أعان ، وزادكم بصيرة بنور الإيمان ، وقد أتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذي عظم شأنه ، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه ، بشيراً بين يدي شهر رمضان ، الذي هو شهر الله سبحانه ، فطهّروا أجسامكم في هذه الأشهر المباركة من درن المعاصي ، وتحرزوا

---

(١) المنفذ : المنقذ .

(٢) الرفيعي : الرفيع .

بالعبادتين العلمية والعملية مالك النواصي ، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة ، إلا وقد طرزت أكمامها من طاعتكم طاعة .

وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندي في إبطال النبوات وتعطيل الرسالات ، ووُعِدتم بسوق باقيه إليكم ونشر الفائدة عليكم ، تهذيباً لنفوسكم وإصلاحاً لأديانكم ، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين وإلحاد الملحدين ، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله تعالى الباطنة والظاهرة ، يثبت* (ص٦٩) الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة .

قال المجيب : معلوم أن الناس متفاوتون في عقولهم تفاوتاً عظيماً ، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها فقط ، وقوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالاً في قربهم من سكة العقل ، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً ، وقوم خواص ، وقوم علماء وأخيار؛ فلا يزال الشيء يُخَلَّص ويَنْسَبِك حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذي تنكرهم ايها الجاحد وتجحد مقاماتهم ؛ فهم يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء ، ويؤثرون فيهم تأثير الجمر في الفحم الأسود المظلم بإحالته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده . وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج الصواب دون من طَبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة .

وأما قوله : ان الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمي الحجارة والطواف حول بيت[1] لا يسمع ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران ، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق *(ص٧٠) بين أبي قبيس وحرى ،وما الطواف على البيت الا كالطواف على غيره من البيوت ، وقوله بعد ذلك إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فَلِمَ اتى بما ينافره إن كان صادقاً.

فنقول وبالله التوفيق : إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه لينشئ النشأة الآخرة كما أن الوالدين ينشئان أولادهما النشأة الأولى . فنعتبر[2] أحوال

---

(١) بيت : البيت .

(٢) أولادهما : أولادها . فنعتبر: فتعتبر.

الوالدين وأفعالها بمواليدها ونحمل قضية الرسول عليه السلام [عليها] ونـزن بميزانها[1] . وقد وجدنا الوالدين موضوعها قطع الأولاد عن العادة البهيمية ، وكسبها[2] الأخلاق الإنسانية ، استخلاصاً للنطق منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها[3] ، وإفادة للحياء وحسن الشمائل التي لا قِبَلَ للبهائم بمثلها ؛ ولو أنهم كفوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم . نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين ينشئونهم النشأة الثانية للدار [الآخرة][4] مسلك الآباء والأمهات بأولادهم فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية و [لما][5] كان خارجاً عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قبلة ويقوم بصلاة يقصد بجميعها عبادة ربه سبحانه ؛ أوجب الرسول صلع* (٧١) ذلك كله خرقاً للعادات[6] الطبيعية وتمييزاً للصور البشرية : بأن تقوم كل يوم وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمداد من رحمة ربها ؛ وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها خرقاً للعادات البهيمية ؛ وأوجب أن تصوم شهراً عبادة لربها خرقاً للعادات البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها ؛ وأوجب حج بيت الله الحرام ، ومثل ذلك على من يريد الوصول إلى محبوبه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتمل دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسعي والوقوف بعرفات وغير ذلك أوضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون في العلم خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال

وفيما أوردناه كفاية لمن كان منصفاً لنفسه محكّماً لعقله . وسنورد عليكم ما بقي من السؤال والجواب فيما يلي هذا[7] المجلس بمشيئة الله وعونه . جعلكم ممن يستعين به

---

(١) ونحمل : وتحمل . عليها : سقط في الأصل . وتزن : وتزن . بميزانها : بميزانها .

(٢) وكسبها : وكسبهما . منها : منهما .

(٣) بينها : بينهما .

(٤) الآخرة : سقط في الأصل .

(٥) لما : سقط في الأصل .

(٦) للعادات : للعبادات .

(٧) هذا : من

من الشيطان الرجيم، ويمشي بالاستدلال بأدلة دينية سويا على صراط مستقيم.
والحمد لله الذي سما عن مسمى الأوهام، وعلا عن معراج الأفكار اليه والأفهام.
وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن الختام، محمد خير الأنام وعلى وصيه
القرم* (ص ٧٢) الهمام علي بن ابي طالب ضرّاب الهام، وكشاف الكرب العظام، وعلى الأئمة
من ذريته الصفوة الكرام الذين افترض طاعتهم وولاءهم ذو الجلال والاكرام وسلم
تسليماً؛ حسبنا الله ونعم الوكيل.

[المجلس التاسع عشر من
المائة الخامسة من المجالس المؤيدية[1]]

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مبدع ذي العرش المجيد الذي خرس اللسان عنه في تجريد التوحيد، إذ كان أجلّ ما ينعت به من نعوت العبيد. وصلّى الله على أشرف من لاح له بارق الوحي والتأييد، محمد صاحب المقام المحمود وعلى صنوه العميد، وباعه المديد، وبأسه الشديد علي بن أبي طالب صفوة العلى المجيد؛ وعلى الأئمة من ذريته السادة الصيد، الأمجاد الأجاويد.

[معشر المؤمنين][2] جعلكم الله ممن وفقهم للقول السديد والفعل الرشيد. قد سمعتم ما قرئ عليكم من أسئلة[3] الملحد وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحدين، وينظم شمل أبناء الدين، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين، ونحن نتلو عليكم ما بقي من السؤال والجواب مما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب.

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوهها: إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف* (ص ٧٣) لدقته وإن أُورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب.

فالجواب عن ذلك: أن المحقين لا يستصحون النبوات إلا من المعجزات

---

(١) غير موجود بالأصل.
(٢) معشر المؤمنين: غير موجود بالأصل.
(٣) أسئلة: أسولة.

العلمية دون [تسبيح][1] الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طَلْبَةُ[2] من قصر باع علمه وفهمه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام : « ومبشراً برسول يأتي من بَعْدي اسْمُهُ أحْمَدُ » فهذا هو النص الجلي الذي كان ينتقل خبره[3] من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذي كان التقى[4] بأبي طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام ، ومحمد صلى الله عليه وآله في صحبته فقال له : إن ابن أخيك هذا هو النبي الذي بشر به المسيح عليه السلام ؛ فاحذر[5] عليه من اليهود أن يغتالوه . فلما ظهر النبي صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسي من فارس مسلماً له ومؤمناً به من دون معجزة أقامها ؛ وآمنت به خديجة بنت خويلد وعلي بن أبي طالب وأبو بكر بن قحافة ، ولما أظهر يومئذ معجزاً ، وهذه عمدة النبوات وقانونها . وأما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراها فلا ينكره العقول . فأما من كانت نفسه أشرف النفوس فجسمه بمجاورة* (ص٧٤) . نفسه أشرف الأجسام ، ومن كان في نفسه وجسمه بهذا الكمال في الشرف لم يكن مستحيلاً أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا قِبَلَ للبشر بمثله .

وأما قوله في القرآن : إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبائل أفصح من تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال : وهَبْ أنَ باع فصاحته طالت على العرب ، فما حكمه على العجم الذين[6] لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم ؟

فالجواب علن ذلك : أن الكلام ألفاظ مقدَّرة على معان ملائمة لها ، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً ؛ وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب ، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني . فإن نفساً

---

(١) تسبيح : سقط في الأصل.

(٢) طلبة : طلبته . مشفوعة ؟

(٣) خبره : خيره .

(٤) التقى : التقا .

(٥) فاحذر: فاحذره .

(٦) الذين : الذي .

واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز[١] منها . والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنـى الله سبحانـه [عنه] [٢] بالحكمة ، فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة ، وقد قاربت أيها الخصم الإقرار *(ص٧٥) بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان ، ثم أردفته بقولك : فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء ؟ فنقول : إن في معناه المُكَنّى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات ، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز ، فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها ، فأين موقعها من الإعجاز .

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه . جعلكم الله ممن انتفع بسمعه وبصره وجرى من الدين على أحسن منهاجه وأيسره [٣] والحمد لله الذي علا عن أن يكون موهوماً ، وسما على أن يكون معلوماً أو موسوماً . وصلّى الله على من جعله للعالمين نذيراً ، وأقامه في سماء الدين سراجاً وقمراً منيراً ، محمد الشفيع لأمته يوم يجد كل امرئ كتاب عمله منشوراً . وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه ، علي بن أبي طالب خارق الصفوف في يوم صفينه . وعلى الأئمة من ذريته الأطهار الزاكين الأخيار ، * (ص٧٦) أعراف الله بين الجنة والنار وسلم تسليماً .

حسبنا الله تعالى ونعم الوكيل

[المجلس العشرون بعد المائة
الخامسة من المجالس المؤيدية[٤]]

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي أطلع بالأئمة من آل محمد صلى الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوماً جعلهم لشياطين الملاحدة والزنادقة رجوماً . فلا

---

(١) الامتياز: لعله الانقياد [لعله : الامتار] .

(٢) عنه : سقط في الأصل؛ قارن س ٧.

(٣) أيسره : يسره .

(٤) غير موجود بالأصل .

يغلب قدر الله تعالى في اصطفائهم غالب. فإن طلب إدراك شأوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب. لا يَسَّمَّوُن[1] إلى الملأ الأعلى ويُقْذَفون من كل جانب. دُحُوراً ولهم عذاب واصب. إلاّ مَنْ خَطِفَ الخَطْفَةَ فأتْبَعَه شِهابٌ ثاقِب[2]. وصلّى الله على أبهر الأنبياء برهاناً وأظهرهم شأناً، وأرفعهم عند الله مكاناً، محمد الذي أنزل عليه القرآن؛ وعلى وصيه سيف التنزيل، ولسان التأويل، علي بن أبي طالب صنو الرسول، وكفؤ البتول؛ وعلى الأئمة من ذريته أعلام الشريعة، وشفعاء الشيعة، الذين اختصهم الله في الإمامة بالدرجات الرفيعة.

معشر المؤمنين! جعلكم الله للحق نبعاً، كما أبانكم عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً. قد سمعتم ما ألقي اليكم من كلام الملحد والجواب عنه* (ص ٧٧) ما ينفي الشبه، ويزيل العمى والعمه؛ ووعدتم بسوق ما بقي [من][3] ذلك اليكم، وإفاضة الفائدة عليكم. قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة[4] وأسبابها ومعنى قوله سبحانه: فَتَمَنَّوا الموتَ ان كنتم صادقين[5] وما يجري هذا المجرى من الآيات [التي] ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع في وجهها. فإن قال خصمه: إن معانيها غير ما تضمنته شروط حسابك بطُل الرد كله وضاع تعبه: وكمثل ذلك حكم رده على قوله: «وما كنت تتلو[6] مِنْ قبله من كتاب»[7] لآية وما يعلقه[8] بقوله «لتدخلنَّ المسجد الحرام ان شاء الله[9]» بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه. فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل[10] المقامات في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر.

---

(١) يسمعون: يستمعون.

(٢) سورة ٣٧: ٨ - ١٠.

(٣) من: سقط في الأصل.

(٤) سورة ٣: ٦١

(٥) سورة ٢: ٩٤؛ ٦٢: ٦

(٦) تتلو: تتلوه.

(٧) سورة ٢٩: ٤٨

(٨) يعلقه: تعلقه. بأن: فإن.

(٩) سورة ٤٨: ٢٧

(١٠) المقامات: المفادات.

وأما قوله في رد المعجزات التي من جملتها حديث الميضأة وشاة أم معبد وحديث سرُاقة[١] وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة ؛ وما قاله في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجه ملتين عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما . وإن كان سائغاً أن يبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى* (ص ٧٨) الإفك والزور كان رد الشرذمة القليلة من نَقَلة[٢] هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز بحجة الوضع الذي وضعه والقانون الذي قنّنه في المباهتة والمكابرة .

فالجواب عن ذلك : اننا كنا سقنا الى القول في شأن هذه الأمور وكونها مستغنى عنها عند خواص الناس ، وأن سلمان الفارسي رحمة الله عليه شق اليه اعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام دون ان طالبه بمعجزة ، وأ[ن خ]ديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلي بن ابي طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا الى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها ، وقد غنينا عن الارتكاص في تتبع كلامه في ذلك بابا [بابا] وإجاباته عنه . فقد أجبيناه جملة واحدة .

فأما قوله : إنه دفع في وجه أمتين عظيمتين اتّفقا ، على تضادّهما ، في صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذّبهما على كثرة العدد ووفور السواد ، فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى أخذاً على منهاجه وبناء على أساسه فالجواب عن ذلك قول القائل :

فكم من عائب[٣] قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

موضوع كلام المتكلم في كون المسيح عليه السلام بشراً يأكل* (ص ٧٩)الطعام في مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصورة البشرية ، قال القائل أو لم يقل . وفي مضمار[٤] قول القائل إنه كان نَفْيُ الموت والقتل عنه ، قال القائل

---

(١) معبد : معيد . سراقة : سواقة .

(٢) نقلة : ناقلة ؛ قارن ص ٩٠ س ٩ .

(٣) عائب: غائب.

هذا البيت للمتنبي ، انظر ديوانه طبع ديترتسي (برلين سنة ١٨٦١) ص ٣٣٩ :

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

ولكن تأخذ الآذان منه على قدر القرائح والعلوم

(٤) مضمار: مضماره.

أو[1] لم يقل . وقوله سبحانه : « وما قتلوه وما صلبوه » إخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حي مرزوق يوافق ذلك قوله في موضع : « وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتِلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون[2] » . وهو كما قدمنا ذكره إخبار عن حقيقة حالهم دون مجازها ، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حي وإن كان ميتاً ، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً . وإذا كانت الصورة هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به .

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه . جعلكم الله ممن نزه عن الشبه دينه . وأخلص في يقينه . والحمد لله الذي احتجب عن درك الأوهام ، وقدرته في مصنوعاته خافقة الأعلام . وصلى الله على رسوله خير الأنام ، محمد الآتي بدين الإسلام ، الداعي إلى دار السلام ؛ وعلى وصيه الصوام القوام ، علي بن أبي طالب أسد الضرغام ؛ وعلى الأئمة من دينه الكرام ، عليهم وعليه أفضل التحية (ص ٨٠) تسليماً . حسبنا الله ونعم الوكيل .

المجلس الحادي والعشرون
من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله خالق الإنسان وفاتق اللسان ، منه بالبيان . فبجسمه مشقوق من طينة الأنعام ، وبنفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام فإن صبا إلى الأعلى ، لحق بالأعلى ؛ وإن آثر الحياة الدنيا ، لحق بالسفلى . يقول الله سبحانه ذامّاً لمن نكس صورته من الجاهلين : « لَقَدْ خلقنا الإنسان في أحْسن تقويم ثُم رَددناه أسفل سافلين[3] » وصلى الله على أشرف ذوي الإحساس حسّاً وأجلّ ذوي النفوس نفساً ، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً ؛ وعلى قمره المنير ، وصي دينه والوزير ، علي بن أبي طالب المفروضة طاعته في يوم الغدير . وعلى الأئمة من ذريته السادة القادة . الشهداء على الناس من قِبل عالم الغيب والشهادة .

---

(١) أو: أم.

(٢) سورة ٣ : ١٦٩ .

(٣) سورة ٩٥ : ٤ ، ٥ .

معشر المؤمنين ! حيّاكم الله من فضله بالزيادة ، وختم أعمالكم بالسعادة ؛ قد سمعتم ماقرئ عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه بحجارة من سِجِّيل[1] ويجعل كيدهم في تضليل[2] . وأنتم تسمعون باقي أسئلته[3] وأجوبتها .

قال الملحد : إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم *(ص٨١) كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين ، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً . وقال بعد ذلك : أين[4] كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى النبي (صلىّ الله عليه وسلّه) ما بين القتلى فزعاً ؛ وما باله لم ينصروه في ذلك المقام ؟!!

فالجواب عن ذلك : إن الكلام خاص وعام ، وإن العوّام الذين يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خوطبوا على جوهر الملائكة وتعرّيهم من الطين وتجرّدهم عن الأشخاص تخبلوا وتزلزلوا[5] ؛ وإذا كان النبي صلىّ الله عليه وآله مبعوثاً إليهم ومندوباً[6] لسياستهم فلا بد له من أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسبما تسعه قوة قبولهم واحتمالهم ، يدرجهم قليلاً قليلاً إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق . وهذا من جلالة النبوة والنبي صلىّ الله عليه وآله بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه . وقد وضعهم[7] الملحد من حيث أراد أن يضعهم ليجعل الله كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا . وفي ذلك أعني في[8] حديث الملائكة من أسرار الحكمة ، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغنٍ عن إسراء السرايا للمقاتلة ، وإنما هذه رموز .

* (ص٨٢) وأما قوله في إخبار النبي (صلىّ الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس

---

(١) سورة ١٠٠ : ٤

(٢) قارن سورة ١٠٥ : ٣

(٣) أسئلته : أسولته

(٤) أين : لئن

(٥) اخبلوا : تخيلوا

(٦) مندوبا ، مندربه

(٧) وصفهم : وضعهم .

(٨) في : من .

وإعطائه علامته للناس إنه مخرق بذلك لأنه يمكن مسيره إليه من مكة ومشاهدته له والعود من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه . فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس . وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين .

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات : أن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرنا فقرنا إلى ما لا نهاية له فليس للخلق أول . فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم . وشبّه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه ، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك كان في الناس أمكن وجوداً . فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الاوز وتعلق الطفل المرضع بالثدي مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكلِّم أو مُفهم ؛ وهذا غلط كبير .

وأما قوله لمن يقول بالنبوات : خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة . فإن قلتم إنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام ، وإن قلتم بتوقيف فليس في العقل توقيف . فالجواب عن ذلك : أن جسد الإنسان*(ص٨٣) أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية . غير أنه بيت الحياة والفضل ، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله . وهذا أمر مشهور . وكذلك مثابة الرسول صلىّ الله عليه وعلى آله في الناس ، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد كله التي هي أميره ورئيسه وبيت حيوته[1] ومستمدها من معدنها ومفرقها فيه وفي أعضائه وأعضاله .

وأما قوله في النجوم : إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك . فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصري القدرة عن الكلام[2] . فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبي الذي يخبر عن السماء .

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه . جعلكم الله ممن نزّهه عن الشك والشرك ، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك . والحمد لله الذي نزّل

---

(١) حيوته : حيوتها .

(٢) القدرة عن الكلام : الكلام عن القدرة .

بالحق قرآنه ، ووضع للقسط ميزانه ، وصلى الله على رسوله الذي شيد في الرسالة بنيانه ، محمد الذي رفع فوق مكان الأنبياء مكانه ؛ وعلى وصيه الذي وفاه بنفسه في الكربات وصانه ، علي بن أبي طالب* (ص٨٤) الذي آتاه الله من لدنه وسلطانه ، وجعله بين الحق والباطل فرقانه ؛ وعلى الأئمة من ذريته الذين جعلهم الله فروع المجد وأغصانه ، أئمة يلي كل منهم في زمانه ، وسلّم تسليما . حسبنا الله ونعم الوكيل .

المجلس الثاني والعشرون
بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي جعل موضوع الدنيا على الصفو والإكدار ، والتأليف بين الأطهار والأقذار ، والمتقين والفجار ، لعله أوجب تكوُّنها في هذا المضمار ، فلا يحيط بها علماً إلا ذوو الأيدي والإبصار ، المستمدون من مشكاة الأنوار . وصلىّ الله على أرفعهم قدراً في الأقدار ، محمد المصطفى المختار ، المبعوث بالإعذار والإنذار ، وعلى وصيه علي الكرَّار ، قسيم الجنة والنار ؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار ، ذوي المجد المتعالي المُنار .

معشر المؤمنين ! جعلكم الله من المقتفين منهم للآثار ، والمتلقين لأوامرهم بالائتمار . وورد في الأخبار : أن الغول خلق يغتال الناس ويهلكهم ويرمي في الأجراف والآبار ، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان . وجاء في الخبر بتصديق ذلك : لا تغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان وقالوا إن سبب* (ص ٨٥) ذلك أن تظهر في صورة المراة الحسناء ، وتعترض للأعزاب فتحركهم الشهوة فيتبعونها فتنكب بهم عن الطريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم في البئر أو الجرف . ويؤثر عن النبي صلىّ الله عليه وآله : إذا تغولتم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا[١] إلى الطريق ، وهذه كلها أمثال مضروبة ؛ والمعنيُّ فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يغتالون الناس بصدهم عن سواء [السبيل][٢] ورميهم في أطباق جهنم والمعنى في القول ان كثرة[٣] سطوتهم

(١) تهتدوا : تهدوا (قارن س ٥ ص ٩٦) .
(٢) السبيل : سقط من الأصل (قارن س ٨ ص ٩٧) .
(٣) كثرة : كثر (قارن س ٦ ص ٩٧) .

على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يثبت له قدم من جهة العلم ، فهو ذو صبوة وحداثة في دينه ، وأما تمثله المرأة الحسناء فإنه عني به أنه تمثل له بصورة[1] الدنيا التي تتشبه بالمرأة الحسناء والأعزاب طالبوها ومشتهون لها . ويقال [في][2] الخبر : إن المسيح عليه السلام اعترضت عليه الدنيا في صورة امرأة حسناء ذات حلل وحلي وجمال ، فقال لها ما أنت ؟ قالت أنا الدنيا . قال : وما هذه الخرق؟ قالت :هي زخارفي أغر بها أزواجي وخطابي . قال لها : أنظري هل أنا من أزواجك أو خطابك .فقالت : لا ، ولكنه لا بد لك من نظرة إليَّ . قال المسيح ع م : قد طلقتك ثلاثاً ، قال أهل التفسير : عنت بقولها لا بد لك من نظرة* (ص٨٦)إلي [عنت به] أن طعامك وشرابك وثيابك كله مني . وكمثل ذلك قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه : يا دنيا طلقتك ثلاثاً . أوردنا ذلك[3] أنه كله تأكيد لقولنا : لا تغول الغيلان غير الأعزاب والصبيان . وأما قول رسول الله صلى الله عليه وآله : اذا تغوّلتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا للطريق ، فالمعنى فيه أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن سواء السبيل فأذنوا بالصلاة ، يعني عودوا إلى فناء الدعوة التي هي دعوة الحق والمؤذنين الذين هم الدعاة إلى الله بإذنه والعلماء والربانيين ، تهتدوا إلى الطـريق وترشـدوا وتُعصَمـوا من كيد الشيطـان .

وكان أورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندي والجواب عنه ما بقيت منه بقية يسيرة وَوُعِدْتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم .

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء : إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان ؛ وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب ؟!

فالجواب عن ذلك أن الغرض في هذا القول الشناعة القبيحة وإلا فالشيء موضوع*(ص٨٧)على أصل قوي .قال بعض الحكماء: لا يصح أن يحصل عندنا شيء ولما

---

(١) بصورة : صورة

(٢) في : سقط في الأصل.

(٣) اوردنا ذلك الخ : النص غير واضح ؛ ولعله يجب ان يقرأ «لأنه» بدلا من «أنه».

يكن أصله موجوداً[١] في الخلقة، فإنه لما كان للحركات اصوات وجب أن تكون[٢] حركات الأفلاك التي هي أصل الحركات أطيب الأشياء أصواتا فإن الأغاني استحسنت منها، وقُدّرت على هيئتها بالحكمة المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين !؟

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة « بالزمرذة »[٣] وهي خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندي الذي عمل الرسالة مصيبته بعقله أعظم من مصيبته بدينه، فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين في النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قويهم[٤] عن ضعيفهم ما يمنع عن تنقصهم وثلبهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة، بل المحصول منه إحداد شفار القتل لنفسه ولو كان حياً وألسن اللعن والخزي إليهما ميتاً. فإن الذي أتعب خاطره*(ص٨٨)وسره في شيء يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل، وفي المات الخزي واللعن، لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة: قُل هل نُنَبِّئكم[٥] بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً[٦].

جعلكم الله من الملحدين براء، ولأوليائه أولياء. والحمد لله الذي سمك للدين سماء وشيّد له بناء. وصلىّ الله على من حل في النبوة قرارة الشرف، وتبوّأ من المجد في أمنع الكنف: محمد الآتي بمعانٍ مؤتلفة في قول مختلف؛ وعلى وصيّه الذي عنده علم الكتاب وفصل الخطاب: علي بن أبي طالب أسد يوم الطعان والضراب؛ وعلى الأئمة من ذريته كهف الولي، وعصرة النجيّ، والنجوم المهتدى بها في ظلمات البحر اللجي؛ وسلم تسليماً. حسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(١) موجودا: موجود.

(٢) تمون: يكون.

(٣) بالزمرذة: بالزمردة.

(٤) قويهم: قوتهم.

(٥) ننبئكم: أنبئكم.

(٦) سورة ١٨: ١٠٣ - ١٠٤

٣ - شذرات كتاب « الزمرذ »

لا يبدو مؤلف المجالس في النص السابق إلا قليلاً . إذ ليس له إلا الديباجة والخاتمة في كل مجلس . وهما يحتويان على حمد الله والصلاة على النبي والإشادة بعلي وأئمة الفاطمية الذين يعنيهم وعظ مؤيد . إلا أن ديباجة المجلس الأخير (رقم ٤٢٢) طويلة مفصلة فيها يشبه الملاحدة والزنادقة ، ومن بينهم ابن الراونـدي ، بالغيلان التي تغتال الناس وتضلهم سواء السبيل . ولكي يحذر سامعيه منهم ويُبَين لهم كيف يتقي المرء حججهم يقرأ مؤيد عليهم كتاب الداعي .

وهذا الكتاب يشغل الجزء الأكبر من المجالس رقم ٤١٧ إلى ٤٢٢ . وما يرد به فيه على اقوال ابن الراوندي اعظم بكثير مما اقتبسه من كتابه وهأنذا اورد قطعاً مختارة من كتاب الداعي : فمن رقم ٣ الى رقم ١٨ اقتباسات مباشرة من كتاب « الزمرذ » ؛ أما رقم ١٠ فهي أقوال للداعي على مواضع من الكتـاب لا تقتبس بنصها ؛ بينما رقم ١ ديباجة مؤيد ، ورقم ٢ مقدمة الداعي ، ورقم ١٩ نظرة عامة للداعي على ابن الراوندي وكتابه . ونختـم ذلك باقتباسـات أخـرى من كتـاب « الزمرذ » مأخوذة من مؤلفين آخرين ، خصوصاً الخياط وابن الجوزي .

-١-

معشر المؤمنين[١] : جعلكم الله بعلائق الـدين متعلقـين ؛ ومِـنْ خَشيةِ ربِهـم مُشفِقين[٢] ! إنه وقع إلى أحد دعاتنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في رد النبوات ، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ، ورد الرسالات . فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر[٣] ، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر .

---

(١) بهذا يخاطب السامعين ، في كل المجالس ؛ وكذلك في المجالس المستنصرية المعاصرة لهاتيك والتي تنسبها التقاليد الاسماعيلية الى بدر الجمالي (انظر « دائرة المعارف الاسلامية » المجلد الأول ص ٥٨٢ وما يليها) . وانظر كذل
H. F. Hamdani, *Some unknown Islamili Authors and their works*, JRAS, 1933, p. 377
وانظر ايضاً W. Ivanow, *A Guide to Islmaili Literature* (London, 1933), p. 50. Nr. 170.

(٢) سورة ٢٣ : ٥٧

(٣) انظر: Dozy, *Suppl.* II, p. 360.

ونحن نقرؤه عليكم ، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه (ص٧٩ ،س١١ وما يليه).

-٢-

[قال الداعي] : إنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي ، وسماه « الزمرذ »[١] ، ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات . وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها ، وحججاً يحتج بها نافوها في نفيها . فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم اخواننا في الدين[٢] ، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين سبحانه . (ص٨٠ ،س٣٠ وما يليه)

-٣-

قال ابن الراوندي : « إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نِعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه[٣] ، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته ، وإجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه . والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته » (ص٨٠ ، س٨ وما يليه)

-٤-

[قال الداعي] : وسوى هذا فيقال للمدّعي ، « إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً ، ويقيم لنفسه من المجد بمعرفته مغيبات الأمور مناراً[٤] » (ص٨١ ، س٧ وما يليه)

---

(١) يكاد في جميع الكتب ان يسمى باسم كتاب « الزمرذ » (وفي « المنتظم » لابن الجوزي : زمرد) ؛ أما هنا في الشذرة رقم ١٩ فيسمى : كتاب الزمرذة (وفي المخطوطة الزمرذة) . وكذلك في « معاهد التنصيص » (انظر نيبرج ، « كتاب الانتصار » ، المقدمة ص ٢٧) ؛ أما أنا فقد التزمت التسمية : كتاب الزمرذ .

(٢) انظر مستهل الفصل التاسع .

(٣) انظر بعد ص ١١٤ تعليق ١

(٤) انظر بعد ص ١١٧

-٥-

وأما قوله (ابن الراوندي) : « إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة ، وغسل الجنابة ، ورمي الحجارة [١] ، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر ، والعدو بين حجرين [٢] لا ينفعان ولا يضران [٣] ، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل : فما الفرق بين الصفا والمروة [٤] إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى [٥] ، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت [٦] » .
(ص٨٤ ،س٥ وما يليه)

-٦-

وقال ابن الراوندي بعد ذلك : « إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته [٧] ، فَلِمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً ؟» (ص٨٤ ، س٩ وما يليه

---

(١) في الحج.

(٢) الركن والمقام.

(٣) انظر الفصل رقم ٦.

(٤) الصفا والمروة جبلان صغيران بمكة بينهما يكون « السعي » .

(٥) جبلان بمكة يلعبان دورا مهما في السيرة (انظر « دائرة المعارف الاسلامية » تحت هذين اللفظين) ؛ وهنا بمعنى جبلين من جبال بلاد العرب أيا كانا . وفي المخطوطة حرى التي يقول عنها ياقوت لعلها بجانب حراء « معجم البلدان » ، طبع فستنفلد جـ ٢ ص ٢٢٨) .

(٦) وهناك ملحد آخر هو الثغوري (انظر الفصل التاسع في نهايته) يذكر الأبيات الآتية التي تعبر عن ازدراء مناسك الحج ، (ولعلها لأبي العلاء) :

عَجِبْتِ لكسرَى وأتباعه وغُسْلِ الوُجوه ببَول البقر
وقيصرَ لما سَوَى ساجداً لِمَا صَنَعته أكفُّ البَشرْ
وعُجْب اليهود بربَ يُسَرُّ بسَفْك الدمَاء وسَم القتَرْ
وقوم أتوْا مِن أقاصِي البلادِ لحَلق الرؤوسِ ولثمِ الحَجَرْ

وبمعنى مختلف عن ذلك كل الاختلاف قال الحلاج (معتمداً على رويات قديمة) إن المرء يستطيع ان يستعيض عن مناسك الحج بشعائر رمزية في أي مكان كان (انظر: L. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*, I, p. 275 ff.

وقد حكم قضاته على هذا الرأي بانه زندقة *ibid.*, p. 279 . وقد سمى ابن سبعين الفيلسوف المتصوف الاندلسي المسلمين الذين يتشددون في الطواف حول الكعبة باسم: حمُرُ المدار (اي الحمير الذين يدورون في الساقية) ؛ انظر ابن قيم الجوزية ، كتاب « مدارج السالكين » الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣١) ص ١٤٣ (أشار الى ذلك الأستاذ ماسينيون) . وفيما يتعلق بما يقوله عبد المسيح الكندي بنفس المعنى انظر الفصل السادس.

(٧) انظر بعد ص ١١٦ تعليق ٢.

-٧-

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوهها : « إن المخاريق شتى . وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ، ويدق على المعارف لدقته ، وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة[١] قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب » . (ص٨٦ ، س١٤ وما يليه)[٢]

-٨-

[قال الداعي] : وأما (معجزة) تسبيح الحصى[٣] وكلام الذئب[٤] وما يجري مجراها فلا ينكره العقول . (ص٨٧ ، س٩ وما يليه)

-٩-

وأما قوله في القرآن : « إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة ... وهَبْ أن باع فصاحته طالت على العرب ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم[٥] (ص٨٧ ، س١٤ وما يليه) .

-١٠-

قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة (سورة٣ : ٦١) وأسبابها ، ومعنى قوله سبحانه : « فَتَمَنَّوا المَوْت إن كُنْتُم صادقين » (٢ :٩٤ ؛ ٦٢ :

---

(١) انظر بعد ص ١١٩ تعليق ٤ .

(٢) انظر بعد ص ١١٩ وما يليها .

(٣) قارن مثلا : علي بن ربَّن الطبري ، كتاب « الدين والدولة » (طبعة ١ . منجانا القاهرة سنة ١٩٢٣) ص ٣١ ؛ البغدادي ، « الفرق بين الفرق » ص ١١٤، ص ٣٣٤.

(٤) انظر كذلك ص ٨٦ س ١٨ ؛ كذلك شذرة رقم ١١ . ونحن هنا بصدد ما ذكره أهبان بن اوس الأسلمي (وعلى رواية اخرى : أهبان بن الأكوع) من انه لقى ذئباً أثناء الصيد يخبره بظهور النبي . ولذلك سمي باسم : مكلم الذئب. انظر « طبقات » ابن سعد (طبعة ليدن سنة ١٩٠٨) ، حـ ٤ ، ٢ ، ص ٤١ (وهناك ايضاً أخبار معجزات اخرى تتعلق بحيوانات تنطق) ؛ كذلك ، نفس الكتاب جـ ١ ، ١ ، ص ١١٤ ؛ علي بن ربَّن الطبري ، « الدين والدولة » ص ٣٢ ؛ عبد المسيح الكندي « الرسالة » ص ٦٤ (انظر الفصل السادس هنا) ؛ ت . أندريه ، « شخصية محمد » ص ٥١ .

(٥) طعن في اعجاز القرآن ؛ انظر بعد ص ١٢١ والفصل الخامس.

٦) ، وما يجري هذا المجرى من الآيات التي ذكرها : إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه ، كان له الطريق للرد عليها والدفع في وجهها . فإن قال خصمه : إن معانيها غير[١] ما تضمنته شروط حسابك[٢] ، بطل الرد كله وضاع تعبه. وكمثل ذلك حكم رده على قوله : « وما كُنْت تتْلو مِن قَبْلِهِ من كِتابٍ » الآية (٢٩ : ٤٨) وما يعلقه بقوله : لَتَدْخُلُن المسجد الحرام إن شاء الله (٤٨ :٢٧) ، بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه[٣] . فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل المقامات في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر (ص٨٩ ؛ س ١٩ وما يليه[٤])

-١١-

وأما قوله (ابـن الراونـدي) في رد[٥] المعجـزات التـي من جملتهـا حديث

---

(١) لا يذكر الداعي هنا ويا للأسف نص طعن ابن الراوندي في الآيات القرآنية. ولعله يدور في نفس الميدان الذي في كتاب « الدامغ » (انظر .Der Islam, XIX (1930) p.13f وسنفصل القول فيا بعد في السبب الذي من أجله اختار ابن الراوندي هذه الآيات بالذات (ص ١٢١ وما يليها) - كذلك لا يذكر الداعي المعنى الذي يفهمه من هذه الآيات. وإنما يقتصر على لوم خصم ابن الراوندي ، الذي يرى الداعي أن تفسيره الخاطئ لهذه الآيات اعطى فرصة قيمة لابن الراوندي للطعن فيها . وتبعاً لتحفظه الذي لاحظناه من قبل (انظر بعدُ الفصل التاسع) لا يذكر هنا ولا فيا يلي تفسيره (أي التفسير الاسماعيلي) لهذه الآيات . ولا نستطيع ان نفهم تماماً ان المقصود بالخصم هنا وفي الجزء الثاني من الشذرة هم مثبتو النبوة الذي يضعهم ابن الراوندي نفسه في كتاب « الزمرذ » في مقابل البراهمة ؛ ولكن يحتمل جدا ان يكون المقصود بذلك مؤلفاً اسلامياً حاول قبل مؤلف الرد ان ينقض كتاب « الزمرذ » وكان نقضه أساس الكتاب الذي أمامنا . انظر فيا يتعلق بهذه المسألة ما ذكرناه في الفصل الثامن.

(٢) أي أن معانيها على خلاف ما تظن.

(٣) تعتبر هذه الآية من علامات نبوة محمد (انظر التعليق الأول على شذرة رقم ١١) كمثال على إخباره بمغيبات الأمور التي وقعت فعلا في أثناء حياة النبي (انظر مثلا على ابن ربَّن الطبري ، الكتاب المذكور ص ٣٤). والتنبؤ المقصود هنا هو فتح مكة - وهنا يتعلق ابن الراوندي بالعبارة الصغيرة : « إن شاء الله » ، فيقول إن الذي هنا ليس تنبؤاً وإنما هو زعم ورجم بالغيب (انظر كذلك سورة ١٨ : ٢٢ وخصوصاً Lane I, p. 1048) - قارن كذلك : أبو حاتم الرازي ، كتاب « أعلام النبوة » ص ١٧٨ حيث يقال بعد ذكر هذه الآية بعينها : « فإن قال قائل : فلم استثنى في هذه الآية حتى قال . « إن شاء الله آمنين » ، فان الاستثناء يقع في أشياء يقع فيها الشك . فقد احتج الملحدون بذلك . قلنا الخ ».

(٤) لتوضيح هذه الشذرة كلها انظر بعد ص ١٢١ وما يليها.

(٥) هاجم ابن الراوندي في كتاب « الزمرذ » مسألة المسائل في علم النبوة الاسلامي واعني بها مسألة المعجزات وكل الكتب التي تبحث في هذا العلم تخصص فصلا لها . انظر ما سنقوله ص ١١٨ وما سنذكره من الكتب هناك . اما فيا يتعلق بنقض عبد المسيح الكندي لمذهب المعجزات الاسلامي فانظر بعد الفصل السادس.

الميضأة(١) وشاة ام معبد(٢) وحديث سراقة(٣) وكلام الذئب(٤) وكلام الشاة(٥) المسمومة . (ص ٩٠ ، س ١٠ وما يليه).

-١٢-

وما قاله (ابن الراوندي) في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجه ملتين(٦) عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذّبهما(٧) . « وإن كان سائغاً أن يُبْطِلَ ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد ، وينسبهما إلى الإفك والزور ، كان رد الشرذمة(٨) القليلة من نقلة(٩) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز ، بحجة الوضع الذي وضعه والقانون(١٠) الذي قنّنه في المباهتة والمكابرة(١١) » . (ص٩٠ ، س١١ وما يليه(١٢))

---

(١) انظر « رسالة » عبد المسيح الكندي ص ٦٧ ؛ كذلك Tor Andre, *Die Person Muhammeds*, p. 74 (شخصية محمد في مذهب أمته وعقيدتها تأليف تور اندريه) .

(٢) انظر « طبقات » ابن سعد جـ ٢ ص ١٥٥ ؛ جـ ٨ ص ٢١١ ؛ « سيرة » ابن هشام (طبعة فستنفلد) ص ٣٣٠ ؛ Andrae, a.a. O., p. 48.

(٣) اي سرُاقة بن جُشْعُم ؛ انظر « سيرة » ابن هشام ص ٣٣١ وما يليها ؛ وكذلك ابو حاتم الرازي ، « اعلام النبوة » ، ص ١٦٤ ؛ قارن ايضاً A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moh.* II, p. 547 (اشبرنجر ، « حياة محمد ودينه »)

(٤) انظر التعليق الثاني على الشذرة رقم ٩ .

(٥) انظر علي بن ربن الطبري ، كتاب « الدين والدولة » ص ٣٣ ؛ عبد المسيح الكندي ، « الرسالة » ص ٦٥ ؛ Andrae, a. a. O., p. 56 « سيرة » ابن هشام ص ٧٦٤ .

(٦) النصارى واليهود .

(٧) إشارة الى سورة النساء : ١٥٧ .

(٨) انظر بعد ص ١٢٠

(٩) يمكن أيضاً ان نحتفظ بما هو مكتوب في المخطوطة « ناقلة » إذنصادف مثل هذه القراءة لدى القرقساني ؛ انظر I. Friedlander *Qirqisani's Poiemik gogen den Islam, in, Frestschrift I. Goldziher* (Strassburg 1911) p. 109, note 4.

(١٠) ؛ ومما هو جدير بالملاحظة ان ابن الراوندي يسمي ما اشترعه النبي باسم « قانون » . ولا بد ان يكون استعمال لفظ « قانون » نادراً في الكتب الدينية القديمة ونصادفه لدى مؤلف الرد ص ٨٧ س ٩ . ويقصد بلفظي « قانون » و« وضع » اللذين يحس ابن الراوندي انهما عربيتان (« وضع » مأخوذة من ترجمة لفظ (θέσις) اليونانية) نوعاً من السخرية .

(١١) طعن في « الاجماع » .

(١٢) في ص ٩١ س ٧ - ٩ صورة اخصر لهذه الشذرة .

-١٣-

قال الملحد : « إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلىّ الله عليه وآله) بزعمكم ، كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم ، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين . فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً » وقال بعد ذلك : « أين كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى النبي (صلىّ الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً ، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام[١] ؟! » (ص٩٣ ، س٦ وما يليه)

-١٤-

وأما قوله (ابن الراوندي) في إخبار النبي (صلىّ الله عليه وآله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس إنه مخرق بذلك ؛ لأنه يمكن مسيره إليه من مكة ، ومشاهدته له ، والعود من ليلته ، لقرب المسافة بين مكة وبينه . فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه ، مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسُخنة عين[٢] (ص٩٤ ، س٤ وما يتلوه)

-١٥-

[قال الداعي] :وأما حكايته عن بعض دافع النبوات : « إن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرنا فقرنا إلى ما لا نهاية له ، فليس للخلق أول[٣] » ... وشبه ذلك بأصوات الطيور ، وبلوغها غرضها فيه ، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك ، كان في الناس أمكن وجوداً . فهذا تشبيه باطل : لأن أصوات الطيور ، وسباحة الإوز ، وتعلّق الطفل المرضع بالثدي مما ذكر ، جميعها طبيعة فيها ؛ والكلام لا يصح إلا بمكلِّم ، أو مفهم ، وهذا غلط كبير . (ص٩٤ ، س٩ وما يليه[٤])

---

(١) فيما يتعلق بما يقوله عبد المسيح الكندي مشابهاً لهذا ، انظر بعدُ الفصل السادس.

(٢) انظر بعد ص ١١٨ تعليق ١.

(٣) كما يذكر الداعي ، يقول ابن الراوندي بمذهب قدم العالم. وقد تناول ابنالراوندي هذه المسألة بالتفصيل في كتاب « التاج » ، (انظر الخياط، كتاب الانتصار» ص ٢ ، ص ١٧٢ وما يليها ؛ كذلك الأشعري ، قارن
W. Spitta, *Zur Geschichte Abu, L Hasan al-Ashari* (Lpzg. 1876), p. 68 unten. [من تاريخ ابي الحسن الأشعري] ، متخذاً وجهة نظر الدهرية.

(٤) يناقش ابن الراوندي هنا الرأي القائل بان اللغات ترجع الى الأنبياء.

-١٦-

وأما قوله (ابن الراوندي) لمن يقول بالنبوات : « خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة : فإن قلتم إنه إلهام ، ففهم الأمة أيضاً بإلهام ؛ وإن قلتم بتوقيف ، فليس في العقل توقيف[١] » (ص٩٤ ، س١٦ وما يليه)

-١٧-

وأما قوله (ابن الراوندي) في النجوم : « إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ، ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك » . (ص٩٥ ، س٣ وما يليه[٢])

-١٨-

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء : « إنه يلزم من يقول بالنبوة ، أن ربهم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان . وإلا فمن أين يُعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعُلقت على خشبة فضرُبت ، جاء منها صوت طيب ؟! » . (ص٩٧ ، س١٣ وما يليه .

-١٩-

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة « بالزمرذة ». وهي خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه . ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه : إن ابن الراوندي ، الذي عمل الرسالة ، مصيبته بعقله ، أعظم من مصيبته بدينه[٣] ! فإنه تتبع

---

(١) انظر ص ١٢٣ وما يليها .

(٢) فيما يتعلق بتصديق ابن الراوندي بالنجوم ، انظر كتاب « الانتصار» للخياط ص ١٠٣ .

(٣) وبمثل هذا يحكم الخياط (كتاب « الانتصار» ص ١٧٣ س ٦) على ابن الراوندي « وما ضررت بذلك غير نفسك» - ويقول البلخي عن ابن الراوندي (شذرة « الفهرست » (WZKM. IV, p. 226) [ص ٤س٢٢ الطبعة المصرية] « معاهد التنصيص» ، نيبرج الكتاب المذكور ص ٢٦) : « وكان علمه اكثر من عقله» . ويظهر ان هذه العبارة كانت تضرب مثلا للعقليين والملاحدة . فيقال مثلا عن أحمد بن الطيب السرَّخسي (« الفهرست » ص ٢٦١ س ٢٦) : وكان الغالب على أحمد بن الطيب ، علمه لا عقله» ، وتقول لنا الروايات . (كتاب « الأغاني » ، الجزء الثامن عشر ص ٦٧ ؛ ابن خلكان ، جـ ٢ ص ١٢٦) إن ابن المقفع تعجب من زيادة عقل الخليل ابن احمد على علمه بينما تعجب الخليل من زيادة علم ابن المقفع على عقله (لم يفسر ف . جبرييلي (*L'Opera di Ibn el-Muqaffa*, RSO, XIII, p. 246) هذه الرواية تفسيراً صحيحاً كل الصحة) .

الأنبياء عليهم السلام ، الذين هم ملوك الديانات ، بالنقص . ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون ، مبطلين في النبوة ، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق ، وتحصين دمائهم وأموالهم ، ومنع قويهم من ضعيفهم ، ما يمنع عن تنقصهم وثلبهم . وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه[1] لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة . بل المحصول منه ، إحداد شفار القتل لنفسه ، لو كان حياً ، وألسن اللعن والخزي إليها ميتاً . فان الذي اتعب خاطره وسره في شيء ، يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل ، وفي المهات الخزي واللعن لخاسر الصفقة طاهر الشقوة . « قل هل ننبئكم بالأخسرين اعمالاً : الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً » (١٨ : ١٠٣ ، ١٠٤) . (ص ٩٨ ، س ٢ وما يليه) .

القطع الأخرى

-٢٠-

ومنها (أي كتبه) كتاب يعرف بكتاب « الزمرذ » ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلىّ الله عليهم ، فطعن فيها وزعم أنها مخاريق ، وأن الذين جاؤا بها سحرة مُمخرِقون ، وأن القرآن من كلام غير حكيم ، وأن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل ؛ وجعل فيه باباً ترجمه « على المحمدية خاصة » يريد أمة محمد صلىّ الله عليه ، (الخياط : كتاب « الإنتصار » ص ٢ وما يليها) .

... وبوضعك كتاب « الزمرذ » تطعن فيه على الرسل وتقدح في اعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته : « على المحمدية خاصة » فهذا مذهبك وهو قولك[2] (الخياط ، نفس الكتاب ص ١٧٣) .

-٢١-

قال المؤلف (ابن الجوزي) : ورأيت بخط أبي الوفا بن عقيل ، قال كان الخبيث ابن الريوندي قد سمّى كتابه الذي اعترض به على الشريعة الإسلامية

---

(١) أي أن ابن الراوندي ادعى آراءه الالحادية على البراهمة.
(٢) يشابه هذا ما هو موجود ص ١٥٥ من الكتاب نفسه.

المعصومة عن اعتراض مثله من الملحدين كتاب « الزمرذ » . فأخذ أبو علي الجباني (هكذا !) يعيبه في تسميته بالزمرذ . ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر ، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها ؛ والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم . فأزرى عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد وإعارة له اسم النفيس من الجواهر. قال ابن عقيل : فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك مما ظنه أبو علي . فقال : « إن للزمرد خاصة هي أنه إذا رآه الأفعى وسائر الحيّات عَمِيَتْ » . قال : « فكان قصدي أن الشُبَه التي أودعتها الكتاب تعمي حجج المحتجين » فاعتقد ما أورده عاملاً في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرد في حَدق الحيّات (ابن الجوزي : « المنتظم في التاريخ »نشره هـ . رتر في « مجلة الإسلام » ، der islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص٣ س٩ وما يليه)[1] .

-٢٢-

نجد في كلام أكثم بن صيفي[2] أحسن من : « إنا أعطيناك الكوثر» (سورة ١٠٨ :١) (الكتاب السالف :ص٤ س٩-١٠)[3]

-٢٣-

إن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب . (الكتاب السالف :ص٤ س١٠-١١)[4]

-٢٤-

وقوله (أي النبي) لعَمّار[5] : تقتلك الفئة الباغية ، فإن المنجم يقول مثل هذا . (الكتاب السالف :ص٤ س١٥)[6]

---

(١) انظر بعد ص ٦ - وتذكر هذه القطعة بنص مشابه في كتاب « معاهد التنصيص » (انظر نيبرج ، الكتاب المذكور ص ٢٧) بوصفها اقتباسا مباشراً من كتاب الزمرذ.

(٢) انظر رتر في هذا الموضع - كذلك
I.I. Reiske, *De Aktamo philospop arabico* (Lpzg. 1759)

(٣) انظر ص ١٢١.

(٤) كذلك في « معاهد التنصيص » (انظر نيبرج ص ٢٧) : « إن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم» .

(٥) انظر رتر في هذا الموضع.

(٦) كذلك « معاهد التنصيص » في الموضع المذكور.

-٢٥-

قال أبو علي الجبائي : « ...ووضع كتاباً في الطعن على محمد صلىّ الله عليه وسلم وسماه « الزمرذ » وشتم رسول الله صلىّ الله عليه وسلّم في سبعة عشر موضعاً من كتابه ونسبه إلى الكذب ، وطعن في القرآن » (ص٥ س١-٣)

-٢٦-

وقد كان ابن الراوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق الملحد أيضاً يتراميان بكتاب « الزمرذ » ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه ، وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن (ص٣ س٥-٨) .

- ٤ - تأليف الكتاب

بافتراضنا أن مؤلف الرد سرد المقتبسات من كتاب « الزمرذ » بنفس الترتيب الموجود في النص الأصلي للمؤلف فإننا نستطيع أن نرتّب القطع المختلفة المنفردة مع الأجزاء الرئيسية التالية من الكتاب هكذا :

١- سمو العقل على النقل (الشذرة رقم ٣ ، ٤) .

٢- نقد الإسلام :

(أ) الإسلام والشريعة الإسلامية تتناقض مع العقل (رقم ٥ ،٦)

(ب) معجزات محمد :

(a) فروض عامة (رقم ٧) ؛

(b) تواريخ المعجزات (رقم ٨ ،١١ ،١٣ ، ١٤) ؛ ومن بين المعجزات التي يعدها المسلمون دلائل على نبوة محمد القرآن نفسه ؛ نقد إعجاز القرآن (رقم ٩ ، ١٠) .

(جـ) نقد التواتر في الإسلام (رقم ١٢) .

٣- العلم ضد النبوة .

(أ) الكلام الإنساني حادث بطبعه (رقم ١٥) ؛ ولا يرجع في أصله إلى الأنبياء (رقم ١٦) .

(ب) والفلك والموسيقى (رقم ١٧ ، ١٨) لا يرجعان في أصلهما إلى الأنبياء .

وعلى هذا النحو تترتب القطع الأخرى الباقية . فالقطعة رقم ٢٢ تتصل بنقد عقيدة إعجاز القرآن (رقم ٢ ، ب ، b) ورقما ٢٣ ، ٢٤ من المحتمل أن يرتبطا بالجزء الثالث الرئيسي . وهذا كله يتفق مع ما يرويه الخياط (رقم ٢٠) من أن الكتاب يحوي « باباً ترجمه « على المحمدية خاصة » . ولهذا فمن المحقق أن الجزء الثاني الرئيسي هو الذي استثار الجبائي أيما استثارة (رقم ٢٥) . والجزءان الأول والثالث اللذان فيهما يفصل القول في سمو العقل وفي معظم الأنبياء موجهان ضد عامة الأديان القائلة بالوحي .

وعنوان الباب الذي ذكره الخياط باسم « على المحمدية خاصة » يحتاج إلى عناية أكبر . فالخياط يذكر في كتابه كتاب « الزمرذ » في مواضع ثلاثة ، وفي كل مرة يشير إلى هذا العنوان بحسبانه فضيحة للمؤلف[1] . ومن الكفر في نظر المسلم أن يرى دينه يسمى إلى اسم صاحب الديانة . فابن الراوندي يريد من هذا أن يؤكد أنه لا يعد من الأمة الإسلامية أعني أنه يقف موقف البراهمة . ولهذا فإن تسمية الأوروبيين للإسلام والمسلمين باسم المحمديين والمحمدية بها نوع من الاستهزاء أو على الأقل كان في الأصل بها ذلك .

وابن الراوندي يذكر آراءه الخاصة على لسان البراهمة ، وسنبحث في فصل من الفصول التالية بأي حق فعله . وبهذه المناسبة نقول إن ملاحظة مؤلفِ الردّ مهمة ، وهي أن ابن الراوندي أورد في كتابه حججَ من يقولون بالنبوة وكذلك حجج من ينكرونها (البراهمة- رقم ٢) . ويقول أيضاً إنه أعرض عن إيراد ما بكتاب ابن

---

(١) انظر القطعة رقم ٢٠ - أما ان الخياط كان يرى في هذا العنوان فسقاً كبيراً فذلك جلي كل الجلاء ، حتى إنه يضيف إلى ما يقول الكلمات التفسيرية الآتية : « يريد أمة محمد صلى الله عليه » ، وفي الموضعين الآخرين اللذين فيهما يذكر كتاب « الزمرذ » (ص ١٥٥ - ١٧٣) لا يعطي دليلا اخر على شناعة الكتاب غير عنوان هذا الباب .

الراوندي من حجج للأولين ويذكر بصراحة أن مقتبساته تقدم الكتاب في صورة ناقصة .

ولنقارن ذلك بالكتاب الوحيد الذي يكاد يكون قد حفظ بأكمله لابن الراوندي وهو « فضيحة المعتزلة » . ففي هذا الكتاب أيضاً لا يعرض ابن الراوندي آراءه عرضاً بل يفصلها أثناء جداله مع المعتزلة الذين يذكرون مذاهبهم مع اقتباسات كثيرة مفصلة . ويجب علينا أن نستنتج ، في احتمال قوي ، مما يذكر في القطعة رقم ٢ ، أن آراء الكتاب كانت مصوغة في قالب اسئلة وردود بين البراهمة والمسلمين أي المؤمنين بالنبوة . وغني عن البيان أن مؤيدي النبوة يبدون هناك في صورة نحيلة[١] .

وليس من المحقق أن تفسير اسم « كتاب الزمرذ » (رقم ٢١) موجود حقاً في الكتاب نفسه . والملاحظة التي نجدها عرضاً لدى الكتّاب الإسلاميين من أن الأفاعي تسيل عيونها[٢] إذا وقع بصرها على الزمرذ ، سيستخدمها ابن الراوندي

---

(١) لبداية القطعة رقم ٣ علاقة محتملة بطريقة تأليف الكتاب هاتيك . فخصوم البراهمة الذين هم موضوع الحديث هنا « إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا » لا يمكن ان يكونوا غير مؤيدي النبوة القائلين بصحتها ؛ وعلى العكس من ذلك فان ورود لفظ « خصم » في القطعة رقم ١٠ يحتمل تفسيره على وجه آخر؛ انظر الفصل الثامن .

(٢) قزويني : كتاب « عجائب المخلوقات » (طبعة فستنفلد) ٢٢٧ (تبعا للرازي) ؛ التيفاشي : كتاب « أزهار الأفكار في جواهر الأحجار » ، انظر أ . رَيْنيري بِشْيا (A. Raineri Biscia) : « أزهار الأفكار في جواهر الأحجار لأحمد التيفاشي » (بولونيا سنة ١٩٠٦) ص ٣٣ . ابن البيطار : كتاب « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » (طبعة بولاق ١٢٩١) جـ ٢ ص ١٦٧ (تبعا للرازي) ؛ وانظر ايضاً ل . لكلير *Traité des simples,* Notes et extraits المجلد ٢٥ (باريس سنة ١٨٨١) ص ٢١٧ . كتاب « غاية الحكيم » المنسوب إلى المجريطي (طبعة هـ . رتر ، ليبتسك سنة ١٩٣٣) ص ٣٩٧ . واقتباسات القزويني وابن البيطار عن الرازي هي عن كتابه « الخواص » (مخطوطة القاهرة ، فرع الطب رقم ١٤١ ؛ وتوجد نسخة حديثة لدى مجمع تاريخ الطب والعلوم الطبيعية ببرلين) حيث يُرجع الى ابن ماسويه كأقدم مصدر وهاك النص كما في النسخة ص ١٤ « زمرذ : قال ابن ماسويه : إن وقع عين الأفعى على الزمرذ الفائق سالت عينها على المكان » . ومثل ذلك ما يقوله جابر بن حيان في كتاب « الخواص » (مخطوطة ولي الدين رقم ٢٥٦٤) ص ١٨ في أسفل : « ومنها ان الأفعى البلوطي الرأس إذا رأى الزمرذ الخالص عمي وسالت عينها لوقتها وحيا سريعا » ، وعلى العكس مّن ذلك لا يحوي كتاب « الأحجار » لأرسطو اي ذكر لهذا الفعل الغريب للزمرذ (انظر يوليوس روسكا ، كتاب « الأحجار » لأرسطو ص ١٣٤ ، طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٢) . والبيروني هو الوحيد الذي لا يصدق هذه المسألة . ففي كتابه « الجماهر في معرفة الجواهر » (مخطوطة سراي : فرع الطب رقم ٢٠٤٧) ص ٢٤٩ يقول : « ومنها ما اطبق الحاكون عليه من سيلان عيون الأفاعي إذا وقع بصرها على الزمرذ حتى دون ذلك في كتب الخواص وانتشر على الألسنة وجاء في الشعر..... ومع إطباقهم على هذا لم يستقر [الصواب : تسفر] التجربة عن تصديق ذلك ؛ فقد بالغت امتحانه بما لا يمكن ان يكون ابلغ منه من تطويق الأفعى بقلادة زمرذ ومن فرش سلته به وتحريك خيط أمامه منظوم منه مقدار تسعة اشهر في زماني الحر والبرد ولم يبق إلا تكحيله به ؛ فما اثر في عينيه شيئاً اصلا إن لم يكن زاده حدة بصر » .

ليقارن بها تأثير الكتاب في القراء المؤمنين . وكنا نود أن نرى ملحوظة مثل هاتيك في مقدمة الكتاب . ولكن ابن عقيل الذي يذكرها في ثنايا نص ابن الجوزي يقول صراحة أنه لم يقرأها في رد الجبائي الذي استخدمه ولكنه أخذها من كتاب آخر لابن الراوندي[١] ، وما يقوله عبد الرحيم العباسي من أن هذا الاقتباس موجود في كتاب « الزمرذ » نفسه ، لا قيمة له بإزاء القول السابق ، ذلك لأن معرفته بكتاب « الزمرذ » صادرة عن كلام ابن الجوزي ، وعلى هذا فدقة أقواله مشكوك فيها . والواقع هو أن ابن الراوندي عبر بنفس الكلمات التي ذكرناها آنفاً في كتاب له متأخر عن كتاب « الزمرذ » .

وممكن جداً أن تكون إحدى عبارات ديباجة الكتاب قد حُفِظَت لنا . فمن المستطاع أن يكون مؤلف الرد قد أراد في الاقتباس الشعري رقم ٤ أن يعبر عن إهابة ابن الراوندي القوية بالعقل . ومع هذا فيبقى من غير الواضح لماذا كانت هذه العبارة مسجوعة (مطاراً ، مناراً) . فلا مؤلف الرد ولا ابن الراوندي يستعمل السجع . ومع ذلك فنستطيع أن نزعم في شيء من اليقين أن العبارة كانت موجودة في مقدمة كتاب ابن الراوندي التي كانت مكتوبة بالسجع . فإن مدح العقل كان مذكوراً هناك حقاً[٢] .

٥ - تحليل محتوى الكتاب

يبدأ ابن الراوندي كتابه بالعقل الإنساني فيمدحه ويسهب في إطرائه بحسبانه السبيل الوحيد للمعرفة (قطعة رقم ٤) . وعلى هذا فلا بد لخصومه أن يتفقوا معه على أنه أعز ما يملك الإنسان ، وأنه الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء (رقم ٣ في المبدأ) بل إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل (رقم ٦)[٣] والعقل هو الذي يمتحن

---

(١) لم يصل اليه الا عن طريق رد على هذا الكتاب . انظر الفصلين السابع والثامن .

(٢) فيا يتعلق بالنثر المسجوع في الكتابات الاسلامية انظر اقوال ج . برجشتريسر في Islamica المجلد الرابع سنة ١٩٣٠ ص ٢٨٥ وما يليها .

(٣) لعله يشير الى الحديث المروي مبكراً الذي يمثل العقل كأول ما خلق الله . انظر: أجناتس جولدتسيهر: « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث » « مجلة الدراسات الآشورية » المجلد الثاني والعشرون سنة =

قيمة النبوة : فإما أن تتفق تعاليم النبي مع العقل وحينئذ فلا لزوم لها ؛ وإما أنها تتناقض وإياه وحينئذ فهي باطلة (رقم ٣) . ووحي محمد المزعوم في تعارض وتناقض مع العقل شنيع (رقم ٦) . إذاً فما معنى هذه الأوامر الدينية العديدة المفروضة على المسلم من وضوء وصلاةٍ وطوافٍ حول الكعبة وزيارة للأماكن المقدسة ؟ هنا يضع ابن الراوندي نفسه فوق أحكام الشريعة الإسلامية في ازدراء وجرأة غريبة (رقم ٤) .

وفكرة الوحي إذا قوّمناها بمعيار العقل دُنست وشاهت . وهناك أناس يرجعون مصدر العلوم والفلك والموسيقى (رقم ١٧ ، ١٨) وحتى الكلام الإنساني (رقم ١٥) إلى الأنبياء ولكن هذه ليست في حاجة إلى قوة فوق قوى الإنسان ، وكما يقول ابن الراوندي في كتاب آخر اسمه « الفريد » لم يَدَّع إقليدس وبطليموس النبوة مطلقاً[1] .

فالأنبياء فى نظر ابن الراوندي ليسوا إلا سحرة مُخرقين (رقم ٢٢- ٢٣) ؛ والمعجزات التي تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التي اخترعها المتأخرون ولفقوها (رقم ٧ ؛ كذلك رقم ٨ ، ١١)[2] . هذا إلى ان بعض هذه المعجزات مضحك لدرجة انها لا يمكن ان تروى بهذاالوصف . وما اضعف شوكة هؤلاء الملائكة الذين حاربوا في صف محمد والمسلمين في يوم بدر! وأين كان هؤلاء الملائكة في يوم أُحُد ؟ (رقم ١٣) .

=١٩٠٩ ص ٣١٨ وما يليها [انظر هذا البحث في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ص ٢١٨ - ٢٤١ القاهرة سنة ١٩٤٠] وهو يذكر كثيرا في القرن التاسع ، مثلا جابر بن حيان في كتاب « الموازين الصغيرة » (برتلو . « الكيمياء في العصور الوسطى » المجلد الثالث ، ص ١٠٥ من النصوص العربية) ؛ أحمد بن حائط (المتوفي حوالي سنة ٢٣٠) تبعاً لما يقوله الشهرستاني في « الملل » ص ٤٤ س ٦ وما يليه ، والبغدادي في كتاب « الفَرْق » ص ٢٦١ س ١ وما يليه ؛ أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي (المتوفى سنة ٢٨٥) ، كتاب « الأكياس والمغترين » (مخطوطة دمشق ، المكتبة الظاهرية فرع التصوف تحت رقم ١٠٤ ؛ ولدى مكتبة الدولة البروسية ببرلين صورة شمسية منها) ، ورقة ب : الراغب الأصفهاني :كتاب « تفصيل النشأتين » (بيروت سنة ١٣١٩هـ) ص ١٥ - وفيما يتعلق بتقدير المعتزلة للعقل انظر مثلا اجناتس جولدتسيهر: « اتجاهات المفسرين المسلمين » ، ص ١٣٦ .

(١) ، « الاسلام » (Der Islam) المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢ وما يليها .

(٢) لم يبق لدينا معظم نص نقد ابن الراوندي للمعجزات . ومؤلف الرد يقتصر على سرد ما نقضه ابن الراوندي من اخبار . ولهذا فان المؤلف لم يذكر نقد ابن الراوندي لمعجزة الاسراء (رقم ١٤) . أما افتراض جهل ابن الراوندي لبعد بين مكة وبيت المقدس فلا يصدق قطعاً . فهنا كما في مواضع اخرى سوء فهم مقصود لأقوال ابن الراوندي . فما كان للخياط في رده على فضيحة المعتزلة ان يذر هذا اللوم .

والسبب الذي يمكن افتراضه لتعليل عناية ابن الراوندي بنقد معجزات محمد هو أنها منذ زمان متقدم كان تعتبر برهاناً ساطعاً على نبوته ، وقد شغلت فعلاً المركز الأول في البحوث الكلامية في النصف الأول من القرن الثالث[١] . لقد أقبل أهل السنة من المسلمين على اخبار العامة عنها وعنوا بتصنيف مؤلفات خاصة فيها . وأفرد علي ابن رَبّن الطبري للمعجزات فصلاً خاصاً في كتاب « الدين والدولة »[٢] ، ويذكر ابن سعد في الجزء الأول من « طبقاته » كل ما وصل إليه من روايات عنها تحت عنوان : علامات النبوة . ونجد لدى الجاحظ للمرة الأولى عنوان « دلائل النبوة »[٣] ، وهو العنوان الذي سنراه يتكرر كثيراً في العصور التالية[٤] . وعلى العكس من ذلك لم يكن المعتزلة يسرفون في إعطاء أهمية كبرى للمعجزات . « هم لم ينكروها على الإطلاق ؛ لكنهم اعترضوا على استغلالها كبرهان على بعثة الرسول ، ووجهوا هذه الاعتراضات في الوقت نفسه إلى أهل السنة الذين ناصبوهم العداء »[٥] .ورفض النَّظّام خصوصاً هذا النوع من المعجزات بوصفه غير متفق مع الإسلام[٦] .

---

(١) فيما يتعلق بتاريخ معجزات الرسول انظر ي . هوروفتس في مجلة « الاسلام » المجلد الخامس ص ٤١ وما يليها - وسأعتمد فيما يلي خصوصاً على بحوث ت . اندريه : « شخصية محمد في مذهب امته وعقيدتها » (ستكهولم سنة ١٩١٧) ص ١٠٣ وما يليها .

(٢) طبع الأستاذ أ. منجانا ، بالقاهرة سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٩ وما يليها .

(٣) وفي نفس الموضوع كذلك كتابا الجاحظ اللذان اقتبس منهما في كتابه « الحيوان » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) جـ ١ ص ٥ : وهما كتاب « الحجة في تثبيت النبوة » وكتاب « الفرق بين النبي والمتنبي ، والفرق ما بين الحيل والمخاريق وبين الحقائق الظاهرة والأعلام الباصرة » .

(٤) انظر على الخصوص كتاب « دلائل النبوة للبيهقي » . طبعه في ابسالا الاستاذ نيلاند (Nyllander) سنة ١٨٩١ ؛ كذلك الماوردي : كتاب « اعلام النبوة » (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩) ، وابو حاتم الرازي : كتاب « اعلام النبوة » (مخطوطة الهمداني) .

(٥) تبعاً لما يقوله ت . اندريه في نفس الكتاب السابق الذكر ص ١٠٩ ، انظر على الخصوص البغدادي : « الفرْق بين الفرَق » ص ٣٣٤ .

(٦) انظر كذلك الفصل السابع في نهايته - أما المعتزلة المتأخرون فليسوا متطرفين الى هاتيك الدرجة فيما يتعلق بهذه المسألة ، وحينما يقال إن الجبائي كان يؤمن بمعجزات مثل تسبيح الرمال وتأوه جذع النخلة وكلام الحمل المشوي (انظر اندريه نفس الكتاب ص ١٨ ؛ وهو لا يذكر المصدر ويا للأسف) فلعل هذه الرواية ترجع إلى رد الجبائي على كتاب الزمرذ لابن الراوندي ؛ اذ لا مندوحة له من الوقوف في صف المؤيدين للمعجزات في حربه مع ابن الراوندي ، انظر ايضاً التفريق الشائق بين معجزات العمل ومعجزات العلم للمؤلف الاسماعيلي للرد الذي لدينا ؛ وانظر بعدُ الفصل التاسع .

وكان للنقد العنيف الذي أثاره ابن الراوندي ضد التواتر[1] ، نظيره في موقف المتطرفين من المعتزلة الذين أنكروا قيمة « التواتر » البرهانية . فكانوا يقولون (تبعاً للإيجي)[2] : من الممكن أن يكذب واحد من بين رجال التواتر . وتبعاً لهذا فمن الممكن أيضاً أن يكذبوا جميعاً لأن كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده . ولهذا فإن اللفظ الذي يستخدمه ابنُ الراوندي فيما يتعلق بهذا وهو : « المواطأة على الكذب » قد أحدثه المعتزلة من قبل[3] . أما أن طابع هجوم ابن الراوندي يختلف عن موقف المعتزلة من حيث المبدأ ، فذلك مما لا يحتاج إلى تبيان .

وهذا الإنكار نفسه يتعدى التواتر إلى « الإجماع » . فما أمر به النبي من الأخذ بالإجماع قائم على أساس باطل : لأن المسلمين الذين يتفقون في مسألة دينية أو سُنّة ما ، ان هم الا شرذمة قليلة بالقياس الى مجموع الأمم التي تدين بدين موحى به مثل اليهود والنصارى[4]

ومن بين القطع التي فيها يُنقد مذهب المعجزات الإسلامي تلك التي فيها يكون القرآن هدفاً لسخرية ابن الراوندي . والقرآن من بين المعجزات التي يتخذها المسلمون برهاناً على نبوة محمد بل هو أجلّ هذه المعجزات خطراً . وابن الجوزي يقول في إشارته المختصرة إلى كتاب الزمرذ : « ثم يبدأ بالطعن في القرآن ويزعم وجود أخطاء لغوية به »[5] . ومن قبل اشتغل ابن الراوندي بنقد القرآن في كتابه

---

(١) حارب الأشعري ابن الراوندي في كتابه المسمى باسم : « كتاب النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعون على التواتر » - س . ف . إشپتا : « من تاريخ ابي الحسن الأشعري » (ليپتسك سنة ١٨٧٦) ص ٧٧ رقم ٧٣ .

(٢) انظر اندريه ، نفس الكتاب ، ص ١٠٩ من اسفل - فيما يتعلق بالنظام انظر على الخصوص البغدادي : « الفرق » ص ١٢٨ وما يليها .

(٣) انظر على الخصوص اجناتس جولدتسيهر في مجلة « الاسلام » جـ ٣ ص ٢٣٤ وما يليها - والاصطلاح : « المواطأة » نجده كذلك في نقد اليهود العقلي لمعجزات المسيح ، لدى الجاحظ في كتابه الرد على النصارى (« ثلاث رسائل للجاحظ » طبع أ . فنكل (I. Finkel) ، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٣ س ٨ .

(٤) المسألة هنا هي مسألة صلب المسيح . وبمثل ما يقول ابن الراوندي يقول محمد بن زكريا الرازي (في كتاب « اعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي ، مخطوطة حسين الهمداني ص ١٣٦) : « إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح (عليه السلام) . لأن اليهود والنصارى يقولون إن المسيح قتل وصلب والقرآن ينطق بأنه لم يقتل ولم يصلب وأن الله رفعه اليه » .

(٥) مجلة « الاسلام » المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢

« الدامغ » وقد حفظ لنا ابن الجوزي شواهد من هذا النقد . أما في كتاب « الزمرذ » فيهاجم ابن الراوندي نظرية إعجاز القرآن[١] ويقول إن فصاحة أكثم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن (رقم ٢٢) ؛ وحتى لو سلمنا بأن معرفة النبي للغة العربية تفوق معرفة جميع العرب ، فهل تقوم دعوى الإعجاز البياني للقرآن حجة على من ليسوا بعرب ؟! (رقم ٩) . وهذه القطعة مثال قوي للهجمات العنيفة التي قامت بها دوائر الملاحدة ضد القرآن ، تلك الهجمات التي أدت إلى تكوين عقيدة إعجاز القرآن ولا نستطيع أن نفهم مكانة هذه المسألة الخطيرة في علم التوحيد الإسلامي ، إلا بحسبانها دفاعاً عن نقد عنيف ، مثل نقد ابن الراوندي .

ويشير إلى نفس هذا الاتجاه ما هاجمه ابن الراوندي من الآيات التي عني بها (دون تفصيل ويا للأسف) مؤلف الرد (في القطعة العاشرة) والتي يرى فيها المسلمون دليلاً آخر على إعجاز القرآن . والنَّظَّام ، كما نعرف من كتاب « الانتصار »[٢] - وهو أكثر المتكلمين جرأة وحرية فكر - قد قال « إن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلىّ الله عليه »[٣] وإن تحدي النبي للانس والجن (سورة ١٧ ، آية ٩٠) لا يتعلق بالناحية التأليفية والنظم ، والدليل على أن القرآن منزّل من عند الله إنما هو (كما يذكر الخياط بحق في رده على ابن الراوندي) في محتواه : ففي القرآن أخبار عن الغيوب التي وقعت حقاً فيما بعد[٤] . ويذكر الخياط[٥] من بين

---

(١) ارجع في هذا الى أجناتس جولدتسيهر، « الدراسات الاسلامية » المجلد الثاني ص ٤٠١ وما يليها ؛ نفس المؤلف : « اتجاهات المفسرين المسلمين » ص ١٢٠ وما يليها ؛ ت . اندريه ، نفس الكتاب ص ٩٤ وما يليها ؛ عبد العليم ، إعجاز القرآن في مجلة « الحضارة الاسلامية Culture Islamic (حيدر آباد - الدكن) سنة ١٩٣٣ ، ١ و٢ ، وبطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي يهاجم قرقساني نظرية إعجاز القرآن : انظر أ. فريد ليندر معارضة قرقساني للاسلام ، في « مجموع ابحاث مقدمة الى اجناتس جولدتسيهر » (اشتراسبورج سنة ١٩١١) ص ١٠٥ وما يليها . فيما يتعلق بعبد المسيح الكندي ، انظر بعد الفصل السادس .

(٢) طبعة نيبرج ص ٢٧ .

(٣) مصدر هذا الكتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندي ، ولكن لا داعي للشك في صحة هذا القول لأن الخياط يشير بدوره اليه وفي رده عليه لا يذكر الا بأي معنى فهم النظام مسألة اعجاز القرآن في الواقع فحسب - وهذا المذهب متفق مع كل ما نعرفه عن النظام ويتمشى مع رفضة لأخبار المعجزات (انظر قبل) . وقارن كذلك الأشعري ، « مقالات الاسلاميين » (طبعة رتر) ص ٢٢٥ س ١١ .

(٤) كتاب « الانتصار » ص ٢٧ س ١٦ : « فأحدها ما فيه من الاخبار عن الغيوب » .

(٥) نفس الكتاب ص ٢٨ في اعلاها .

الشواهد التي أوردها النظّام لاثبات ما يقول به ، الآيتين اللتين جعلهما ابن الراوندي في كتاب « الزمرذ » موضوعاً لسخريته ونقده . هاتان الآيتان هما آية المباهلة (سورة رقم ٣ ، آية ٥٤) ثم آية : فَتَمَنَّوا المَوْتَ إنْ كنتم صادقين (سورة رقم ٢ ، آية ٨٨ ؛ ورقم ٦٢ ، آية ٦) . وهكذا الحال في الآيات اخرى التي هاجمها ابن الراوندي في القطعة رقم ١٠[١] . ويرفض ابن الراوندي نظرية إعجاز القرآن من ناحيتي النظم والمعنى .

ويتصل بطعنه في أن القرآن منزّل من عند الله ما يقوله في القطعتين رقمي ١٥ ، ١٦ متعلقاً بزعمهم أن اللغات ترجع إلى الأنبياء الذين تلقّوها عن الله بوحي منه . وموقف ابن الراوندي من هذه المسألة يتجلىّ بوضوح في القطعة رقم ١٥ . فهو يرى أن اللغة من طبيعة الانسان ولها نظيرها في أصوات الحيوان . والطفل يتعلّم اللغة من أهل البيئة المحيطة به ؛ وتلك عملية لا مبدأ لها . أما الرأي القائل بأن اللغات تقوم على الوحي فيعارضه ابن الراوندي في القطعة رقم ١٦ . ولا مندوحة لنا لفهم هذه المسألة عن وضعها في موضعها من العقائد الاسلامية .

وليس لدينا ويا للأسف آراء المتقدمين في مسألة تفسير نشأة اللغات . وأقدم خبر وصل إلى علمي فيما يتعلق بهذه المسألة هو هذه الفقرة التي هي أمامنا الآن لابن الراوندي . ولا بد أن تكون هذه المسألة قد بحثها المتكلمون والنُّحاة منذ عهد بعيد ، وتفسير الآية : وَعَلَّم آدم الأسماء كُلها (سورة ٢ ، آية ٢٩) ، بمعنى أن الله أعطى لآدم اللغة ، أقول هذا التفسير قديم . والمتقدمون من النحاة كانوا على اتصال ، ولو عن طريق غير مباشر ، بالمسألة التي شغلت اليونان : هل اللغات بالطبع φύσει أو الوضع والاصطلاح Θέσει . والسيوطي يعرض المسألة عرضاً مُفَصَّلاً في الفصل الأول من كتاب « المُزْهر » (طبعة القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ) معتمداً في الغالب على المصادر القديمة ولو أن أقدمها هما أبو هاشم الجبائي وأبو الحسن الأشعري . وهنا نصادف نفس المصطلحات التي نجدها في قطع ابن الراوندي[٢] . وعنـوان هذا

---

(١) انظر التعليق رقم ٣ ص ١٠٤.

(٢) فيما يتعلق بوضع هذه المسألة في موضعها من الناحية الكلامية انظر كتاب « عذاب الحلاج » للأستاذ ماسينيون ص ٦٩٨ وما يليها ، وبخاصة ص ٧٠١.

الفصل لدى السيوطي هو (ص ٥) : « في بيان واضع اللغة وهل هي توقيف ووحي أو اصطلاح وتواطؤ » .

ومما هو جدير بالذكر أنه إلى جانب الأشعري قال النحويان المشهوران ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ) ، وابن جِنّي (المتوفى سنة ٣٩٢ هـ) ،بما قال به أهل السنة والجماعة من أن اللغات توقيف من الله . قال ابن فارس في « المُزهر » للسيوطي ص ٦ :« ولعل ظانّا يظنّ أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف ، إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد ؛ وليس الأمر كذلك ؛ بل وقّف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلّمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه ، وانتشر من ذلك ما شاء الله ، ثم علّم بعد آدم من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً نبياً ما شاء الله أن يعَلّمه ، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلّم فأتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله ..... فلا نعلم لغة من بعده حدثت »[١] .

وعلى العكس من ذلك « ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحها »[٢] . ورأيها ذو صلة بعيدة بنظرية الوضع (Θέσει) السوفسطائية ، ولو أنها لم تنظر إلى هذه المسألة من الناحية الفلسفية البحتة التي تتعدى دائرة القرآن ، وفي وقوف ابن الراوندي موقف المعارضة إزاء رأي أهل السنة ، إنما يقترب من المعتزلة . وهنا لا ينكر أنه كان في البدء معتزلياً ، ولكنه في جوابه عن هذه المسألة قد ترك أساس الاسلام وربط مسألة اللغة بمسألة قدم العالم[٣] .

وقولهم « توقيف » الذي أوردناه بمعنى « تعليم (إلهي) » تقريباً[٤] ، مأخوذ من

(١) هذه الفقرة بأكملها مأخوذة من كتاب « فقه اللغة » لابن فارس (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨) ص ٥ وما يليها ؛ وفي نفس الكتاب ص ٧ يقول ابن فارس إن الكتابة توقيف كذلك .

(٢ « المزهر» للسيوطي ص ١١ س ١٤ - وانظر ايضاً ص ٩ س ١٥ .

(٣) انظر ص ١٠٧ تعليق ٣ .

(٤) انظر ماسينيون ، نفس الكتاب ص ٧١١ « أكان هذا المنح (منح استعمال الأسماء ، ذلك الاستعمال الذي منحه الله للانسان) وقد عُمل مرة واحدة دون ما تغير؟ هذا ما يقول به أصحاب « التوقيف » المعدود أنه ثروة تنتقل من جيل إلى جيل دون أن تتغير» . ومن أجل هذا فان ماسينيون يشتق « توقيف » خطأ من « وَقَف » . - قارن كذلك جوجوييه (Goguyer) ، ألفية ابن مالك (بيروت سنة ١٨٨٨) ص ٣٣٣ ؛ سعيد الكرمي ، في « مجلة المجمع العلمي العربي » ، المجلد الأول (دمشق سنة ١٩٢١) ص ١٢٩ .

قولهم وقّف فلاناً على كذا أي أطلعه عليه . قال ابن فارس : « وقّف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه »[١] ، ومن المرجح أن هذا الاصطلاح قديم ، إذ نصادفه لدى محمد بن زكريا الرازي الذي أنكر، بطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي ، النظرية القائلة بان اللغات توقيف من عند الله .

وبجانب القائلين بالتوقيف يوجد في القطعة رقم ١٦ من يفسرون اللغة بانها إلهام . والالهام مترادف عادة مع الوحي ؛ وابن جني في بحوثه اللغوية الفلسفية يستعمل لفظ الالهام بمعنى التوقيف والوحي تماماً دون ما أدنى فرق[٢] . ولعله كان هناك فرق ضئيل بينهما من زمن بعيد[٣] ؛ لكن يظهر أن استعمال لفظ إلهام بمعناه العام من أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالالهام إنما احتفظ به لأول مرة في اصطلاح الشيعة والفلاسفة فحسب وفي كتاب الانتصار ان من الشيعة من يقول بالالهام « يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم الا بالالهام »[٤] . وابن الراوندي انما يتخذ هذا الاستعمال .

وفي كتاب « أعلام النبوة » الذي ذكرناه كثيراً يورد أبو حاتم الرازي الاسماعيلي عرضاً مفصلاً للفرق بين « الالهام » بالمعنى العام وبين « الوحي » ؛ ويعترض على ما يقوله محمد بن زكريا الرازي[٥] الذي استخدم هذا الاصطلاح عينه . وختاماً أعرض قطعة الرازي القيمة التي تتفق مع أقوال الرازي حتى في تفاصيلها[٦] :
« أخبرونا بأي لغة وقف أول إمام من أئمتكم على اللغات ؟ وهل في ذلك بد من الرجوع إلى الالهام ؟ على أن إماماً لو عرف لغة ثم أراد أن يعرّفها الناس لما قدر على ذلك إذا لم تكن عندهم سابقة ، فليس بد من الرجوع إلى الالهام بتةً بتةً - هذا قول الملحد »

---

(١) انظر الصفحة السابقة تعليق ١ .

(٢) انظر السيوطي ، الكتاب المذكور ص ٦ س ٢١ وما يليه ، وقارن ص ٩ س ٥ .

(٣) انظر ماسينيون ، نفس الكتاب ص ٧٥٣ .

(٤) كتاب « الانتصار » ص ١٥٣ . - في مقابل الأئمة والأنبياء الذين يتلقون الوحي مباشرة .

(٥) انظر الفصل التاسع .

(٦) كتاب « اعلام النبوة » ، (مخطوطة حسين الهمداني) ص ٢٤٥ .

٦ - كتاب « الزمرذ » ودفاع الكندي

والأفكار التي عرضها ابن الراوندي في كتاب « الزمرذ » مطبوعة بشخصيته كلَّ الانطباع ، كما يستبين من تحليلنا السابق لهذا الكتاب . وتكاد تدل كل قطعة من القطع المحفوظة لدينا على أن ابن الراوندي كان في البدء معتزلياً ، وهذا العنصر يطبع أقواله بطابع خاص[١] . وعلينا من جهة أخرى أن نزعم وجود نظائر لطعنه في الأديان المنزّلة لدى غيره من الملاحدة وخصوصاً هؤلاء الذين يسميهم صاحب « الفهرست »[٢] باسم : « المتكلمين الذين يظهرون الاسلام ويبطنون الزندقة » . ولم يبق لدينا ويا للأسف من كتبهم ما يستحق الذكر. ولذا يستحيل علينا أن نمتحِن جدة ابن الراوندي في تفصيل . ولقد اكتشفت مؤلفاً إلحادياً للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي ، محفوظاً في رد اسماعيلي عليه[٣] . وأنا قد أشرت من قبل كثيراً إلى هذا الكتاب الذي يوقفنا على علاقة وثيقة بينه وبين أقوال ابن الراوندي . ومع هذا كله فمحتوى الكتابين مختلف من أساسه ، وبمقارنتهما يستبين أن ابن الراوندي يمتاز بالسير على سنة الكلام وبلغته يتكلم ، بينما يتناول الرازي مساوئ الأديان بالطعن والنقد الشديد من وجهة نظر الفلسفة .

أما النظائر الحقيقية لكتاب « الزمرذ » فنجدها في مؤلف هو آخر ما يمكن تصورها فيه ، وذلك هو الدفاع النصراني المشهور الذي كتبه عبد المسيح الكندي . ومن الجائز ألا يكون هذا الكتاب هو الوحيد ، وأن توجد كتب أخرى في هذا الباب تصلح للمقارنة . ومع هذا كله فلم ينشر حتى اليوم إلا قليل من كتب التناظر بين النصارى واليهود والمسلمين[٤] ، ولذا لم يكن بد من الاقتصار على هذا المؤلف وحده في بحثنا هذا .

---

(١) يقول الخياط في كتاب « الانتصار» ص ١٥ : « فويل صاحب الكتاب ! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ في كتبه كلها الى كلامها ومسائلها وجواباتها ، عجزاً منه عن ان يأتي بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها ! » .

(٢) « الفهرست » ص ٣٣٨ س ٦ .

(٣) في كتاب « اعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي الاسماعيلي (انظر و. إفانونف ، « دليل ادب الاسماعيلية » ص ٣٢ وقارن بذلك ، مجلة الدراسات الاسلامية سنة ١٩٣٣ ص ٤٨٥) . والمقصود هنا هو كتاب مخاريق الأنبياء لمحمد بن زكريا الرازي. وآمل ان اقدر على تقديم بحث في هذا الكتاب.

(٤) انظر م . اشتينشنيدر، كتب التناظر والدفاع ، في مجلة : « بحوث لمعرفة الشرق » المجلد السادس رقم ٣. أما كتاب ي . فرتش ، الاسلام والمسيحية في العصور الوسطى (*und Christentum in Mittelater* =

أما كتاب الكندي فقد طُبع للمرة الأولى منذ عشرات السنين وقام بالبحث فيه موير[١] . مؤلفه نسطوري يَدَّعي أنه عاش في بلاط المأمون الذي لا بد أن تكون عواطفه نحو المخالفين في الرأي والعقيدة قد احتملت نقد المؤلف العنيف للاسلام . وأقدم شاهد على وجود هذا المؤلَّف ، البيروني ، الذي يذكره في تاريخه تحت عنوان : « جواب النصراني عبد المسيح بن اسحق الكندي على كتاب عبد الله بن اسماعيل الهاشمي »[٢] . ولهذا فان تحديد عصره التقريبي ممكن . غير أن هناك من الأسباب ما يجعلنا نشك في أنه ألِّف في أول القرن الثالث . وسأبحث بعد في المسائل الأدبية المتعلقة بدفاع الكندي ، وأناقش أولا سلسلة من الفقرات المتصلة بكتاب « الزمرذ » عن قرب . أما فيما يتعلق بصلة هذه الفقرات بعضها ببعض فأكتفي بأن أحيل إلى تصنيف محتويات الكتاب لدى موير .

يتحدث الكندي في عرضه لأعلام النبوة عن معجزات محمد (ص ٦٤ وما يليها) . ولكن هذا الموضع عينه من كتاب « الزمرذ » لم يحفظ لنا إلا باختصار (قطعة رقم ٨ ، ١١) ، ولهذا فنحن لا نستطيع مقارنتهما مقارنة دقيقة . ومما يسترعي الانتباه أن أخبار المعجزات التي يرفضها الكندي إما لاضطراب في روايتها أو لاستحالة وقوعها في ذاتها ، هي عينها التي يذكرها ابن الراوندي في كتاب « الزمرذ » . فأخبار الذئب الذي كلم أهبان بن أوس الأسْلَمي (ص٦٤) ، وشاة أم معبد ، والشاة المسمومة والميضأة هذه الأخبار كلها يوردها المؤلف في تفصيل متناولاً إياها بالتهكم المر[٣] .

= E. Fritsch: *Islam* (برسلاو، سنة ١٩٣٠) الذي أشار الي به الأستاذ شيدر، فيبحث اولا وبالذات في مناظرة المسلمين للمسيحية ، وهو لهذا لا يتعلق بموضوعنا . (قارن ر. اشترتمان ، (R. Strothmann) « مجلة المستشرقين لنقد الكتاب OLZ » ، رقم ٨٧٢) . انظر كذلك ج . جراف (Graf) ، مناظرات النصارى للاسلام ، في « الكراسات الصفراء » (Gelbe Hefte) سنة ١٩٢٦ص ٨٢٥ وما يليها ، والكتب المذكورة هناك .

(١) و. موير، دفاع الكندي » (W. Muir: *The Apology of al-Kindi*) لندن سنة ١٨٨٢ . انظر فيما يتعلق بكتب اخرى مادة : كندي ، للأستاذ ماسينيون في « دائرة المعارف الاسلامية » المجلد الثاني ص ١٠٩٧ - وانا استخدم النص تبعاً لطبعة القاهرة سنة ١٨٩٥ .

(٢) « التاريخ » (*Chronologie*) ، طبعة سخاو (لندن سنة ١٨٧٨) ص ٢٠٥ .

(٣) انظر الترجمة لدى موير س ١٤ وما يليها .

وصلة أخرى تتعلق بمسألة إعجاز القرآن (ص٨٩) . وعبارتها في هذا متشابهة تماماً ، مع هذا الفرق وهو أن ابن الراوندي يمتحن مسألة تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات بينما يُزهى الكندي بأنه عربي صريح ويفسر تأثير القرآن بأن « الانباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربي » هم الذين ينخدعون بدعوى إعجاز القرآن من ناحية نظمه[١] .

ومما يسترعي النظر حقاً نقد الكندي لشعائر الاسلام الواحدة تلو الأخرى . إذ ينظر إليها تارة من وجهة نظر النصارى ، ويؤكد أن المسيح ألغى شريعة موسى (ص٩٨ وما يليها) : فالختان والوضوء الخ ليست فرائض واجباً على المرء اتباعها ، وإنما أقصى ما تبلغ إليه أنها عادات جارية[٢] . وطوراً يناقض لوازم عقيدة العقل الاسلامية : والكندي يقف طويلاً عند هذه المسألة ؛ ولو أن العقل ليس هو نقطة الابتداء في منهجه في التفكير ، كما هي الحال لدى ابن الراوندي ، فان له مكانة عظمى عنده[٣] .

وهأنذا أورد النقطة المتعلقة بالحج والبقاع المقدسة (ص١٠٣ وما يليها) ، وهي تذكرنا بما يقوله ابن الراوندي .

« وأما دعوتك لي إلى حج بيت الله الذي بمكة ورمي الجمار والتلبية وتقبيل الركن والمقام ، فسبحان الله ماأعظم هذا الكلام ! لقد جئت بأمر فَرِيّ كأنك تكلم صبياً أو تخاطب غبياً أو تجادل عيياً ! فليت شعري أليس هو الموضع الذي عرفناه جميعاً حق معرفته ، ووقفنا على أصول أسبابه ، وكيف كانت القصة في ثباته وكيف جرى أمره إلى هذه الغاية ؟ أولا تعلم أن هذا فعل الشمسية والبراهمة الذين يسمونه النُسك لأصنامهم بالهند ؟ فانهم يفعلون في بلدهم هذا الفعل بعينه الذي يفعله المسلمون اليوم من الحلق والتعري ، الذي يسمونه الاحرام والطواف ببيوت أصنامهم إلى

---

(١) « وإنما هذه الحجة المبهرجة هي دعوى مدلسة تجوز على الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربي ، وإنما هم فيه دخلاء » .

(٢) ص ١٠٠ : « فليس يفعل ذلك لأنه سنة واجبة وفريضة لازمة عليه لا يحل له الا القيام بها ، بل يفعله على سبيل العادة الجارية عند أهل الزمان والتشبه بأهل دهره الذي هو مقيم بين اظهرهم » .

(٣) انظر كذلك ص ٣٠ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٤٩ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٢٨ ، في منتصفها ، ص ١٣٠ في اعلاها . وفكرة « العقل » هنا مأخوذة بمعنى معتزلي (انظر بعد في مستهل الفصل التاسع من هذا البحث) كما يستخدم كتاب الكندي غالباً اصطلاحات المعتزلة التامة التكوين في القرن الثالث .

هذا الوقت على هذه الحالة . فلم تزد أنت عليه شيئاً ، ولا نقصت منه ذرة . فإنك أخذته بذلك الفعل ، الذي سميته النسك ، متمسكاً بتلك العادة محتذياً تلك السبل . إلا أنك تفعله في السنة مرة واحدة في وقت مختلف . وأولئك يفعلونه في السنة مرتين في دفعتين معروفتين عند دخول الشمس أول دقيقة من الحَمَل وهو الربيع ، وفي دخولها أول دقيقة من الميزان وهو الخريف . ففي الأول لدخول الصيف وفي الثاني لدخول الشتاء . فهم يُضَحّون كما تضحي أنت ؛ وينسكون كنسكك لأصنامهم وإنذارهم . فهذا سبب حجك ونسكك ومقامك تلك المقامات وفِعالك تلك الأعجوبات . وأنت وأصحابك عالمون أن العرب كانت تنسُك هذه المناسك وتفعل هذه الأفعال في قديم الزمان منذ بَنَت هذا البيت . فلما جاء صاحبك بالإسلام لم نره زاد في هذه الأفعال ، ولا نَقص منها شيئاً . غير أنه لبعد الشقة وطول المسافة وتخفيف المؤونة ، جعله حجة واحدة في السنة . وأسقط من التلبية ، ما كان فيه شناعة ، والقصة هي تلك القصة بعينها التي تفعلها السُمنية[1] والبراهمية ببلاد الهند إلى هذه الغاية ، وتنسك فيها لأصنامها . وإني لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب ، وقد وقف على الركن والمقام : فقال« والله لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران ؛ ولكني رأيت رسول الله يقبلكما ، فأنا أقبلكما كذلك » . فإن كان الرواة الصادقون الذين رووا هذه الرواية عنه كذَبوا عليه فقد صدقوا في ما حكوه عن هذين الحجرين ، وإن كانوا صدقوا عنه أنه قال ذلك فلقد قال قولاً حقاً . فكيفما أردت القول أيها الحبيب لم يخرج عن قانون الحق . فأما ما يريد العائب أن يعيب به من يحلق شعر رأسه ويتعرى ويعدو ويرمي بالجمَرات ، فهذا فعل من قد غرب عقله وأنكر فهمه ، ومن يتخبطه الشيطان فقد نجد مساغاً للعيب وموضعاً للثلب . ولقد احتججنا لكم عند من ثلبكم بهذا وقلنا إنما يفعلونه من جهة التعبد وليس في التعبد عيب ، فأجابنا أن الله عز وجل حكيم ولم يتعبد خلقه بالسنن الفاحشة الشنعة التي تنفر الطباع منها ويستسمجها العقل ، بل بالسنن التي يستحسنها العقل ويفضلها ... فهل ترى أصلحك الله

---

(١) في الأصل : الشمسية ، ويمكن تفسيرها بمعنى عُبَّاد الشمس ، لكن الأرجح والأوضح ان نقرأ بدل « الشمسية » « السمنية » أو « الشمنية » ($\Sigma \alpha \mu \alpha \nu \alpha \hat{\iota} o \iota$) . ويذكر المؤلف اسم « سماتية » بجانب « براهمة » عند سرده للفرق المختلفة ص ١٢٩ ؛ ولعله يجب علينا ان نقرأ هناك ايضاً « السمانية » . - وهذه المواضع تتصل بأقواله الكثيرة في تاريخ الأديان ؛ تلك الأقوال التي تعتمد على كتابات معتزلة القرن الثالث في تاريخ الأديان .

ورضي عنك أن تدعوني إلى مثل هذا الذي تستشنعه البهائم وتستقبح فعله ؟ فإني أظن بغير شك أنها لو سئلت فأذِن لها في النطق لأخبرتنا بقبح هذه الأفعال واستشناعها إياها وأعلمتنا لو أجبنا إلى دعوتك أنا قد ظلمنا تمييزنا وطباعنا ... وأما قولك أنك تنظر إلى حَرَم رسول الله وتشاهد تلك المواضع المباركة العجيبة ، فقد صدقت أكرمك الله في قولك إنها مواضع عجيبة ! وأي عجب أعجب من تلك المواضع عند ذوي العقول والتمييز التي يرتكب فيها ما يرتكب من ظلم العقل والتمييز الذي فضل الله به الإنسان على سائر البهائم وأنعم به عليه ! »[1] .

وهذه القطعة تذكرنا كثيراً بما يقوله ابن الراوندي في القطعة رقم ٥ من كتاب « الزمرذ » حتى يكاد المرء يشعر بأنه يميل إلى الزعم بأن إحداهما تعتمد على الأخرى من الوجهة الأدبية . والاختلاف الرئيسي هو في أن البراهمة يبدون لدى ابن الراوندي كممثلين لمذهب العقل ، بينما يتحدث الكندي عنهم وعن السمنية بوصفهما فرقتين صفَّدتهما الشعائر الدينية وأوامرها .

والنظائر تذهب إلى أبعد من ذلك . ففي القطعة رقم ١٣ يسخر إبن الراوندي قائلاً لِم لَم يأتِ الملائكة لمعونة المسلمين في يوم أُحُد ، ويعرض الكندي (ص ٤٤ وما بعدها) في تهكم شديد غزوات النبي التي ليست إلا غارات للسلب والنهب ، كما هي عادة العرب . أما انتصار بدر الذي يشير إليه ابن الراوندي أيضاً فيتناساه الكندي عمداً ، لكنه يكتب عن هزيمة أُحُد في تفصيل (ص٥٠ =ص ٥٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩١٢) :

« فأما غزوة أُحُد وما أصيب فيها من كسر رباعيته السفلى اليمنى وشق شفته وثلم وجنته وجبهته ، الذي ناله من عتبة بن أبي وقّاص وما علاه به ابن قميئة الليثي بضربة قطعت إصبعه ، فهذا خلاف الفعل الذي فعله الرب مخلّص العالم ، وقد سلّ رجلٌ بحضرته على رجلٍ سيفاً فضرب به على أذنه فاقتلعها . فلما نظر المسيح مخلّصنا إلى ذلك من فضله عمد إلى الأذن فردّها إلى موضعها فعادت صحيحة كالأخرى (لوقا ٢٢ : ٥) ؛ وإلا حيث أصاب يد طلحة ما أصابها وقد وقاه بنفسه فلو دعا ربه فرد يده إلى ما كانت عليه من صحتها لكانت هذه إحدى علامات

---

(١) [من ص ١١٣ - ١١٦ ، طبعة القاهرة سنة ١٩١٢ - مع بعض تصحيحات للنص من عندنا] .

النبوة . وأين كانت الملائكة[1] عن معونته ووقايته من كسر ثنيته وشق شفته ودمي وجهه ...؟ » .

وأخيراً فلنقارن كذلك قطعة من كتاب آخر إلحادي لابن الراوندي هو كتاب « الدامغ » ، بفقرة مماثلة لها في « رسالة » عبد المسيح الكندي . فإن من القطع التي حفظها لنا ابن الجوزي (في كتابه « المنتظَم في التاريخ ») من كتاب « الدامغ » القطعة الآتية : « ولما وصَفَ محمد في القرآن - الجنة قال : فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه (سورة ٤٧ : ١١) وهو الحليب ، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع ؛ وذكر العسل ، ولا يطلب صرْفاً ؛ والزنجبيل ، وليس من لذيذ الأشربة ؛ والسندس ، يفرش ولا يلبس ؛ وكذلك الاستبرق ، الغليظ (سورة ٤٤ : ٥٣) من الديباج . قال ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل ، صار كعروس الأكراد والنبط » .

وإنا لنجد مثل هذه الأفكار لدى الكندي (ص٩١) : « فلا تظلم ، أصلحك الله ، عقلك وتبخس تمييزك حقه بغلبة سلطان الهوى الجائر والعصبية . فإنه إنما يجوز مثل هذا على الأغمار والجهال والآفنين وأهل النقص في الرأي الذين لا عقل لهم ولا معرفة عندهم ، ولم يتخرجوا بمطالعة الكتب ومعرفة أصول الأخبار المتقدمة ، فهم همج كأجلاف الأعراب المعتادين لأكل الضب والحرباء؛ قد ربوا على الفقر والمسكنة وشقاء العيش في البوادي والبراري تسفعهم سمائم الصيف وزمهرير الشتاء وهم في غاية الجوع والعطش والعري . فحيث لوح لهم بذكر أنهار خمر ولبن وأنواع الفاكهة واللحم الكثير والأطعمة والجلوس على الأسرّة والاتكاء على فُرُش السندس والحرير والاستبرق ونكاح النساء اللواتي هن كاللؤلؤ المكنون واستخدام الوصائف والوصفاء والماء المعين المسكوب والظل الممدود التي هي صفات منازل الأكاسرة ، وقد وقع هذا في خَلَدِهم - وكان بعضهم قد رأى ذلك في اجتيازهم ومسيرهم إلى أرض فارس - فاستطاروا فرحاً وظنوا أنهم قد نالوه فعلاً عند سماعهم إياه قولاً وظفروا به فحملوا نفوسهم على محاربة أهل فارس لأخذ ذلك منهم وظفرهم به .. فحاربوا أمة نجسة قذرة كانت قد طغت على الله وتجبّرت فسلط جل وعز عليهم من لم يفكروا فيه قط

(١) يشبه ما يقوله في ص ٤٦ (ص ٥١ من طبعة سنة ١٩١٢) : « فما رأيت امرأ من الملائكة اعانهم » .

فقتلوهم ... وكذلك حكم الله وفعله بالقوم الظالمين ينتقم ببعضهم من بعض ، ومثل الأنباط والأسقاط الذين لا خلاق لهم إنما غذوا بالشقاء وربوا مع البقر في السواد ... »

ولا أجسر على الفصل في مسألة عما إذا كانت صلة رسالة الكندي الوثيقة بكتاب « الزمرذ » تقوم على رابطة أدبية : فهذه المسألة لا يمكن الإجابة عنها طالما لم تبحث رسالة الكندي من ناحية صحة نسبتها إليه بحثاً دقيقاً . أما موير، أول من اشتغل بها ، فقد أيّد صحتها على أساس الأدلة التاريخية ، وتبعه في ذلك كازانوفا[١] وسيمون[٢] ومنجانا[٣] وغيرهم . وعلى العكس من ذلك قال ماسينيون في مادة « كندي » بدائرة المعارف الإسلامية (المجلّد الثاني ص ١٠٩٧) بعدم صحتها مستدلاً على ذلك ببراهين ليست حاسمة تماماً . وكذلك يتساءل جراف[٤] عما إذا لم يكن هذا الكتاب منحولاً[٥] . وليس لي أن أقطع برأي في هذا الموضوع إذ لا يستطيع ذلك إلا من له إحاطة تامة بالمسائل المسيحية العربية ومعرفة دقيقة بالمسائل الدينية من الناحية التاريخية . ومع هذا كله فإني أعتقد أن البحث الدقيق سيقدم لنا البرهان على أن رسالة الكندي هذه لم تؤلَّف ، كما تذكر الرسالة نفسها ، في أيام المأمون وإنما أُلِّفت بعد ذلك بكثير فيما يقرب من مُبتدأ القرن الرابع . فإذا ما ثبت هذا البرهان وقام على أساس قويم فلن يقف شيء في طريق زعمنا أن مؤلف هذا الدفاع قد اعتمد على كتاب « الزمرذ » أو الكتب الإلحادية المشابهة له . أما إذا

---

(١) بول كازانوفا : « محمد ونهاية العالم » باريس سنة ١٩١٣ ص ١١٠ وما يليها .

(٢) ج . سيمون : « الاسلام والتبشير المسيحي » ، جوتر سلو سنة ١٩٢٠ ص ١٠ .

(٣) أ . منجانا . دراسات ودبروك (*Woodbruke Studies*) ، في تقرير مكتبة ريلند (*Bulletin of the John Ryland Library*) ، منشستر، المجلد الثاني عشر سنة ١٩٢٨ ص ١٤٨ وما يليها .

(٤) ج . جراف : التناظر المسيحي ضد الاسلام ، في مجلة « الكراسات الصفراء » (Geble Hefte) سنة ١٩٢٦ ص ٨٢٨ .

(٥) قارن ايضاً د . هـ . بانث (D. H. Baneth) في مجلة « تربيص » (أورشليم) المجلد الثالث العدد ١ ص ١١٥ الذي حاول ان يثبت عدم صحة الكتاب ببراهين جديدة . فهو يلاحظ ان الهاشمي في دفاعه عن الاسلام يظهر المسيحية في معرض حسن بينما يقلب المؤلف لرسالة الكندي قواعد الاسلام الثابتة . ولا نستطيع ان نفسر ذلك الا على أساس ان مؤلف الرسالة الكندية قد شوه هذا الدفاع عن الاسلام . - ومن جهة اخرى اعتقد ان القراءة النزيهة لمقدمة الكتاب تكفي للدلالة على عدم صحة « رسالة » الكندي .

اعتبرنا النظائر الموجودة بين كتاب الزمرذ والرسالة وحدها ، فذلك لا يكفي تماماً لتحمل عبء مثل هذا البرهان . ويجب علينا أن نذكر أنه ليس لدينا إلا شذرات قليلة من كتاب « الزمرذ » ولو كان قد حفظ بأكمله ، إذاً لكثرت النظائر من غير شك .

أما إذا كان المؤلف قد أخذ حقاً عن كبار الملاحدة المسلمين في القرن الثالث فمن السهل تفسيرُ حدة براهينه وعنفها ، تلك البراهين التي لا نكاد نجد لها نظيراً في كتب التناظر المسيحية . ونحن حينئذ بإزاء واقعة متشابهة ، في الإسلام الحديث ، حيث يهُيب المدافعون عن الإسلام في استدلالاتهم على انحطاط المسيحية بنقد الحضارة الأوروبية .

٧ - البراهمة في كتاب « الزمرذ »

كان لكتاب « الزمرذ » أثره الواضح في الإسلام . فبينما نُسِي اتجاهه الخاص نسياناً تاماً بقيت ذكرى إحدى مسائله محفوظة . ولم يكن لهذه المسألة من قبل إلا دور ثانوي .

ذكر ابن الراوندي مذهبه وآراءه على لسان البراهمة[١] . واستحضار بسيط لما نعرفه عن البراهمة وبخاصة ما يذكره المؤلفون المسلمون عنهم ، يبين لنا إلى أي حد بعُدت الصلة بين مذهب كتاب « الزمرذ » ومذهب البراهمة . ومن المحتمل كل الاحتمال أن ابن الراوندي لم يتصل اتصالاً مباشراً بالمذاهب الهندية . ويقول البيروني - هذا العالم المسلم الوحيد الذي كان له إلمام تام بأحوال الهند وضعه في كتاب « الهند »[٢] - يقول هذا العالم في مقدمة كتابه[٣] إن المؤلفين الإسلاميين الذين كتبوا عن أديان الشعوب الأعجمية لم تكن لديهم معلومات صحيحة ، وقد نقل كل منهم عن الآخر دون تحقيق ، اللهم إلا إبرانشهري[٤] الذي تحدث عن

---

(١) انظر القطعة رقم ١ ، ٢ ، ٣ ، ١٩ .

(٢) كتاب « الهند » (تحقيق ماللهند من مقولة ، مقبولة في العقل او مرذولة) ، طبعة سخاوسنة ١٨٨٧ ، والترجمة سنة ١٨٨٨ .

(٣) ص ٦ من الترجمة .

(٤) سأفصل القول عن هذا المؤلف في مناسبة اخرى .

أديان الأمم المختلفة بطريقة خاصة واعتماداً على بحثه الخاص . إلا أن أخباره مع ذلك عن الهند لا تتفق وما يتطلبه البحث العلمي . إذ قد اعتمد في ذلك غالباً على أقوال أحد المتقدمين عليه ألا وهو زُرْقان[١] . ولم يبق لدينا ويا للأسف شيء من مؤلفات إيرانشهري ولا زرقان . غير أنه من الممكن أن يكون المعينُ الذي استقى منه المؤلفون الذين عاشوا قبل البيروني هو في النهاية هذين الرجلين .

ويفرد المسعودي في كتابه « مروج الذهب » فصلاً خاصاً عن مذاهب أهل الهند[٢] ويذكر بخاصة اسمي كاتبين يظهر أنهما مصدر هذا الفصل وهما أبو القاسم (عبد الله بن أحمد) البلخي (الكعبي)[٣] « كتاب عيون المسائل والجوابات » ، و (أبو محمد) الحسن بن موسى النوبختي[٤] في كتابه « الآراء والديانات » . وكلاهما من رجال النصف الثاني للقرن الثالث أو أوائل القرن الرابع . وقد عرفنا قطعاً من كتاب النوبختي المذكور ، منذ زمن قليل عن طريق كتاب ابن الجوزي : « تلبيس إبليس »[٥] ؛ وقد طبعها هـ. رِتّر في مقدمته لكتاب « فرق الشيعة » النوبختي[٦] ومن بين هذه القطع قطعتان متعلقتان بالبحث في مذاهب أهل الهند بالتفصيل : إحداهما تصف رياضات صوفية[٧] الهند ومجاهداتهم ، والأخرى ملخص لوصف مقالات البراهمة . ويشوقنا أن نقارن كلام النوبختي بأقوال ابن الراوندي عن البراهمة . ففي « تلبيس إبليس » ص٦٩[٨] يقول المؤلف ما نصه : « قال أبو محمد النوبختي في كتاب « الآراء والديانات » : إن قوماً من الهند من البراهمة أثبتوا

---

(١) مؤلف في الفِرَق مشهور؛ اعتمد عليه الأشعري والبغدادي . قارن لوي ماسينيون، رسالة في ... (Essai) ص ٦٤.

(٢) المسعودي ، «مروج الذهب» طبع بربييه دي مينار (باريس سنة ١٨٦١) الجزء الأول ص ١٤٨ وما يليها.

(٣) معتزلي من الطبقة الثامنة (توفي سنة ٣١٩) ؛ انظر بعد ص ١٦٢.

(٤) متكلم شيعي في أواخر القرن الثالث؛ انظر بعد ص ١٦١.

(٥) ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: «نقد العلم والعلماء او تلبيس إبليس» (الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٤٠) ؛ انظر ماسينيون ، مجلة العالم الاسلامي (R M M) ، المجلد السابع والخمسين ص ٢٥٠ وما يليها.

(٦) «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي (المكتبة الاسلامية (Bebliotheca Islamica) المجلد الرابع ، استامبول سنة ١٩٣١) ص كب وما يليها.

(٧) قارن ايضاً: «رسائل اخوان الصفا» (طبعة بمباي) ، المجلد الرابع ص ١١٢.

(٨) في الطبعة الثانية (القاهرة سنة ١٩٢٨) ص ٦٥ ؛ وفي طبعة رتر ص (XXIII).

الخالق والرسل والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب ... وأنه أمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل والذبائح إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب، وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا، وأمرهم أن يعبدوا البقر».

ولنضع هذه الفقرة - وهذه ملاحظة بين قوسين - إلى جانب ما يقوله الشهرستاني («الملل والنِّحَل»، طبع كيورتن) ص٤٥٠ -٤٥١ عن الطوائف الهندية الآتية: الباسوية والباهودية والكابلية والبادونية. وهو حتى في التفاصيل يشابه نفس أسلوب قطعة النوبختي المذكورة آنفاً تماماً، ولا بد أن يكون ملخّصاً من كتاب «الآراء والديانات» أو يرجع إلى مصدر شبيه بهذه القطعة[١]. وربما كان جزء مما سنذكره بعد الشهرستاني مأخوذاً من نفس هذا المصدر.

ومن البينِّ أن ما يقوله النوبختي عن البراهمة أقرب إلى الصواب مما يقوله ابن الراوندي. فالنوبختي لا يتحدث مطلقاً عن العقل بوصفه أسمى مبدأ في الشؤون الدينية ولا عن إنكار الكتب المقدسة. وهو يؤكد بشدة أن البراهمة يعرفون الرسل، والشعائر الدينية التي يقدسونها، في رأي المؤلف، تتناقض مع ما زعمه ابن الراوندي من أن شعائر الأديان المنزلة مخالفة للعقل ومنافية. والبيروني يقول نفس هذا القول، بنصف شعائر الطهارة وأوامر الطعام لدى البراهمة في فصول من كتابه فصّل فيها القول تفصيلاً ويتحدث عرضاً عن أنبيائهم[٢]. وليس بين براهمة ابن الراوندي وبراهمة الهند الحقيقيين من صلة.

وعلى الرغم من هذا كله نجد لدى كثير من المؤلفين الإسلاميين أقوالاً عن مذهب

---

(١) يظهر ان القطعة المتعلقة بالباسوية ليست ذكراً مفصلاً لتلك الفرقة التي تسمى غالباً لدى ابن الجوزي (النوبختي) باسم البراهمة. ونستطيع مقارنة القطع بوساطة هذه العبارة المكررة كثيراً: «زعموا ان رسولهم مَلَك على صورة بشر». ومن الغريب ان ما اوردناه من كلام النوبختي متعلق بمذهب البراهمة، بينما هو لدى الشهرستاني متعلّق بالفرق التي يسميها باسم اصحاب الروحانيات التي يضعها في مقابل البراهمة. ولا نستطيع القطع بالسبب الذي من أجله كان هذا الاختلاف: أهو طريقة الشهرستاني في فصل الأشياء المتصلة ببعضها من أجل حبه لترتيب كتابه وتصنيفه، أم هو أن ابن الجوزي أخطأ في الرواية؟

(٢) الترجمة، الجزء الأول ص ١٠٦.

البراهمة تتفق تماماً مع ما يذكره إبن الراوندي . ولدى الباقلاني [١] وابن حزم [٢] والبغدادي [٣] والغزالي [٤] والطوسي [٥] والذهبي [٦] وغيرهم يسمي البراهمة باسم

---

(١) « إعجاز القرآن » (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩) ص ١٠ : « وقد قصر قوم في هذه المسألة حتى أدى ذلك الى تحول قوم منهم الى مذاهب البراهمة فيها . ورأوا ان عجز أصحابهم عن نصرة هذه المعجزة يوجب ان لا يستبصر فيها وجه لها الخ » .

(٢) « الفِصَل » (طبعة القاهرة سنة ١٣١٧) جـ ١ ص ٦٩ : « ذهبت البراهمة .. وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم انكروا النبوات . وعمدة احتجاجهم في دفعها ان قالوا : لما صح ان الله عز وجل حكيم ، وكان من بعث رسولا الى من يدري انه لا يصدقه ، فلا شك في أنه متعنت عابث ، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل ، لنفي العبث والعنت عنه . وقالوا ايضاً : إن كان الله تعالى انما بعث الرسل الى الناس ليخرجهم بهم من الضلال الى الايمان ، فقد كان اولى به في حكمته واتم لمراده ان يضطر العقول الى الايمان به . قالوا : فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه ايضاً . ومجيء الرسل عندهم من باب الممتنع » . وقد ترجم هذه الفقرة أسين بلاثيوس في كتابه ، « ابن حزم القرطبي » (مدريد سنة ١٩٢٨) الجزء الثاني ص ١٨٢ .

(٣) « الفِرَق » (طبعة القاهرة سنة ١٩١٠) ص ٣٣٢ : « وقالوا (اي اهل السنة والجماعة) في الركن السابع المفروض في النبوة والرسالة بإثبات الرسل من الله تعالى الى خلقه خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع » . انظر كذلك نفس الكتاب ص ٣٤٨ وص ١١٤ .

(٤) انظر أسين بالاثيوس ، الغزالي : عقيدته واخلاقه وتصوفه (سرقسطة سنة ١٩٠١) ص ٢٧٩ تعليق ١ . انظر كذلك الغزالي ، « فيصل التفرقة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣ في مجموعة « الجواهر الغوالي ») ص ٥٥ : « والبرهمي كافر.. لأنه انكر مع رسولنا سائر المرسلين » .

(٥) انظر ماكس هورتن : « مذاهب المتكلمين النظرية في الاسلام » (بون سنة ١٩١٢) ص ٩٢ : « إن الأنبياء أيعلمون إما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم ، وإما ما هو مناقض للعقل وحينئذ فأقوالهم غير مقبولة . وفي كلا الحالتين لا لزوم لهم » . - قارن ايضاً مكس هورتن : (*Die spekulative und positive Theologie des Islam* (Leipzig 1912)) ص ٨٦ ، ٨٧ .

ولا يناسب هذا المقام ما ذكره الجاحظ في كتاب الرد على النصارى (« ثلاث رسائل للجاحظ ، طبع فنكل ، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٤ س ٣ وما بعده ، عن اهل الهند انهم لا يمكن الاستشهاد بهم على نبوة محمد او المسيح ، لأنهم لم يسمعوا بهما مطلقاً . وما يقوله الجاحظ في مكان آخر في كتابه « حجة النبوة » المطبوع بهامش طبعة « الكامل » للمبرد (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤) جـ ٢ ص ٤٤ مختلف عما نحن بصدده تمام الاختلاف » : .... ونحن قد نجد اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية وعُبّاد البددة (في الأصل المطبوع : المبدرة ، ويقصد البوذية) يكذبون النبي صلى الله عليه وسلم وينكرون آياته واعلامه . » ولفظ « عباد البددة » الذي يترجمه ريزر (O. Reser) (مقتبسات وتراجم عن كتب الجاحظ البصري اللغوي المتكلم [١٥٠ - ٢٥٠هـ] مع نصوص لم تطبع بعد ، جـ ١ [استوتجارت سنة ١٩٣١] ص ١٢٩) بالبوذيين لعله تجب ترجمته بلفظ « عبدة الأوثان » فحسب . - وهذا البيان مهم لأنه لم يوجد موضع فيه ذكر البراهمة بحسبانهم منكري النبوات اقدم من كتاب « الزمرذ » لابن الراوندي - انظر كذلك « رسائل اخوان الصفا » (طبعة بمباي) جـ ٤ ص ١٩٦ ، ١٩٨ .

(٦) انظر بعد ص ١٤٨ تعليق ٤ . وانظر كذلك ت . دي بور : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » (اشتوتجارت سنة ١٩٠١) ص ٩٢ ؛ يوليوس جوتمان (J. Guttmann) : « فلسفة اليهود » (*Die Philosophie des Judentums*) (برلين سنة ١٩٣٣) ص ٥٩ ، ٩١ .

« من ينكرون النبوة » فحسب. ونجد لدى الشهرستاني ولدى ابن الجوزي ملاحظات كثيرة على البراهمة لا بد لنا من فحصها فحصاً دقيقاً.

قال الشهرستاني [1]:

« إلا أن هؤلاء البراهمة انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام قد مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه، منها أن قال:

١- إن الذي يأتي به الرسول، لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً، وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه؛ فأي حاجة لنا إلى الرسول ؟! وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً: إذ قبول ما ليس بمعقول، خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حد البهيمية.

٢ - قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم. وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه. وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشراً مثلنا ؟! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر، فقد استغنينا عنه بعقولنا؛ وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك، كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

٣ - قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم. وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة، والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار، والاحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم؛ وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته، وغير ذلك. كل هذه القضايا مخالفة لقضايا العقول.

٤ - إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً. فبأي

---

(١) كتاب « الملل والنحل »، طبع كيورتن (لندن سنة ١٨٤٦؛ طبعة جديدة ليبتسك ١٩٢٣) ص ٤٤٥ وما يليها.

تميّز له عليك ، وأية فضيلة أوجبت استخدامك ؟ وما دليله على صدق دعواه ؟ فإن اغترتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول ، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة ، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوي خبره . قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده » .

ولا أحسبني مخدوعاً إن زعمت أن مقالات المؤلفين المذكورين آنفاً استقيت من نفس المعين الذي استقي منه مقال الشهرستاني هذا . هذا إلى أن الأقوال الموجودة لدى الشهرستاني هي بعينها تلك التي يوردها ابن الراوندي . فعبارة الشهرستاني الأولى ، تلك التي يوردها الطوسي وابن الجوزي بصيغة مشابهة ، تناظر بالضبط ما هو مذكور في القطعة رقم ٣ من كتاب « الزمرذ » . وهناك أيضاً يتحدث ابن الراوندي عن ضرورة معرفة نعم الله (الشهرستاني العبارة رقم ٢) بينما يوضح إنكار الأوامر الدينية الإسلامية (عبارة الشهرستاني رقم ٣) بنفس الأمثلة التي ذكرها ابن الراوندي في القطعة رقم ٥ أما الطعن في المعجزات ورفع شأن العلوم (الشهرستاني : العبارة رقم ٤ في نهايتها) ، فكتاب ابن الراوندي مملوء بذلك (أنظر بخاصة القطعة رقم ١٧) . وفي القطعة رقم ١٦ ، يشير ابن الراوندي ، على الأقل جزئياً إلى القول بأن الأنبياء ليسوا إلا بشراً وعلى ذلك لا يمتازون على بقية الناس في شيء (الشهرستاني ، ابتداء العبارة الرابعة)[1] . وقلما يُشك في أن أقوال الشهرستاني ترجع على الأقل عن طريق غير مباشر إلى مذهب البراهمة المفصل في كتاب « الزمرذ » .

وفي كتاب « تلبيس إبليس » لابن الجوزي ما يؤيد ما ذهبنا إليه[2] : فهناك ست شبهات على الأديان المنزلة تذكر على لسان البراهمة دون أن يكون هناك جديد على ما يقوله الشهرستاني[3] .

---

(١) قارن ايضاً اتفاقهم في المصطلحات وبخاصة في « مغيبات الأمور » (شهرستاني : ص ٤٤٦ س ٨) .

(٢) ادين بالاشارة الى هذا الموضع للاستاذ هـ . هـ . شيدر .

(٣) اقوال البراهمة كما يذكرها ابن الجوزي هي : « قال المصنف : وقد القى ابليس الى البراهمة ست شبهات : (الشبهة الاولى) : استبعاد اطلاع بعضهم على ما خفي عن بعض فقالوا : « ما هذا الا بشر مثلكم » ، والمعنى ، وكيف اطلع على ما خفي عنكم ؟

ورواية ابن الجوزي تختلف عن رواية الشهرستاني اختلافاً شكلياً فحسب، إذا ما استثنينا أن الشهرستاني أكثر تفصيلاً وأنه يبدو في نقله معتمداً على مصادر أقدم. هذا الاختلاف الشكلي ينحصر في أن ابن الجوزي يرد على أقوال البراهمة بردود طويلة بينما لا نجد من ذلك شيئاً عند الشهرستاني. وعلى الرغم من هذا كله فلعل الشهرستاني قد عرف مثل هذه الردود، ولكنه تركها. إذ أنه بعد ذكره لبراهين البراهمة الأربعة أورد فقرة فيها يدافع أنبياء الأديان المنزلة عن أديانهم وفيها يجيبون بخاصة على البرهان الأخير. أفليس لنا أن نزعم أن الشهرستاني قد استقى آراءه عن البراهمة من مؤلف فيه الرد على هذه الآراء بطريقة مشابهة لما هو لدى ابن الجوزي؟ أما أن الشهرستاني لا يورد مصدره بتمامه وإنما يقدم لنا ملخصاً عنه، فذلك يتضح من كلمة: «رسلهم» (ص٤٤٦ س٨) التي هي هنا معلقة في الهواء[١].

وهذا عينه يقال في فصل ابن الجوزي عن البراهمة. فهو يدل دلالة واضحة على أنه مأخوذ من كتاب قديم اعتمد بدوره في عرضه لمذهب البراهمة على ابن الراوندي بطريق غير مباشر على الأقل. وأهم مصدر لكتاب «تلبيس إبليس» أبو الوفاء علي بن عقيل[٢] (المتوفى سنة ٥١٣)، الذي يذكر مراراً بهذا الكتاب. ولكن تتلو شبهات البراهمة الستّ والردّ عليها فقرة تبتدئ بقوله: «قال أبو الوفاء

(الشبهة الثانية): قالوا: هلا ارسل ملكاً؟ فان الملائكة اليه اقرب ومن الشك فيهم ابعد، والآدميون يحبون الرياسة على جنسهم فيوقع هذا شكاً؛

(الشبهة الثالثة): قالوا: نرى ما تدعيه الأنبياء من علم الغيب والمعجزات وما يلقى اليهم من الوحي يظهر جنسه على الكهنة والسحرة. فلم يبق لنا دليل نفرق به بين الصحيح والفاسد.

(الشبهة الرابعة): قالوا: لا يخلو الا ان تجيء الأنبياء بما يوافق العقل او بما يخالفه. فان جاؤوا بما يخالفه، لم يُقبل، وإن جاؤوا بما يوافقه فالعقل يغني عنه.

(الشبهة الخامسة): قالوا: قد جاءت الشرائع بأشياء ينفر منها العقل، فكيف يجوز ان تكون صحيحة؟ من ذلك ايلام الحيوان.

(الشبهة السادسة): قالوا: ربما يكون اهل الشرائع قد ظفروا بخواص من حجارة وخشب.

(١) ومما هو جدير بالملاحظة ان الآية: ما هذا الا بشر مثلكم (سورة ٢٣ آية ٣٤) توجد لدى ابن الجوزي في براهين البراهمة، بينما الشهرستاني يذكرها في الدفاع عن الأنبياء بشكل مغاير بعض الشيء.

(٢) انظر هـ. رتر، مجلة «الاسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ١٠ تعليق رقم ٣.

علي بن عقيل » . لذا يميل المرء إلى الاعتقاد بأن فصل البراهمة كله لنفس المؤلف السابق الذكر في الوقت الذي فيه يحيط بكلتا القطعتين (فصل البراهمة والجزء الذي يليه مباشرة) اقتباسان كبيران من النوبختي متعلقـان بالبراهمـة « الحقيقيين » . فكأن رواية النوبختي المتحدة قد فصمت عراها القطعة التي توسطت بينها ، والتي وجدنا من قبل أنها تكوِّن وحدة .

والجزء المروي عن ابن عقيل هو في محتواه تال لقطعة البراهمة . إذ فيه يتحدث عن الملاحدة الذين يجحدون الأنبياء ويضعونهم في صف السحرة والممخرقين . وإلا فإن هذا الجزء خارج عن تأليف كتاب « تلبيس إبليس »[1]. ولو أن الخصم اللدود لابن الجوزي في هذا الكتاب هم حقاً الصوفية ، فإن الرد الوافي عليهم يبتدئ أولاً ص ١٩٥ . والفصل السابـق يتعلـق بالمذاهـب الباطلـة للطوائف المختلفـة من السوفسطائيين والفلاسفة والدهريين والثنوية وعبدة الأوثان والنار وجاحدي النبوات (أي البراهمة) واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والفرق الإسـلامية الـخ . فليس في هذا الجزء الأول من الكتاب موضع يتحدث فيه عن الصوفية . ولا يشذ عن هذا الجزء إلا الجزء المروي عن ابن عقيل ، والذي ذكرناه آنفاً . أما في الجزء الثاني فيتحدث عن الصوفية الذين يجسرون على مساواة كرامـات الصـوفية بمعجزات الرسل ، وما كان لهذه الحقيقة أن تسترعي النظر إذا لم تكن متلائمة مع سياق النص فيما بعد .

وفي ص ٣٨٩ يتكلم كتاب « تلبيس إبليس » عن طائفة من الصوفية تجحد النبوة ، ويلي ذلك كلام طويل عن هؤلاء الصوفية الذين يتهمون سلطان الأوامر والنواهي الدينية وعنها ينحرفون . وأقوالهم مشروحة في شبهات ست يُرَدُّ عليها في تفصيل . وعند نهاية هذا الجزء (أسفل ص٣٩٥) يروى من جديد عن ابن عقيل . ولا يعنينا محتوى هذه القطعة في هذا المقام . وعلى هذا فاتفاق هذا الفصـل في التأليف مع الفصل عن البراهمة (ص٧٠ وما يليها) حتى في التفاصيل لا يدع

---

(١) « تلبيس إبليس » ص ٦٩ ؛ ص ٧٤ وما يتلوها ؛ وفي هذا الموضع الأخير لا يذكر النوبختي بوصفه مؤلفاً الا في النهاية (ص ٧٥ س ٢) ولكن بمقارنته مع المسعودي في مروج الذهب جـ ١ ص ١٥٦ (الذي أشار اليه رتر في مقدمته لكتاب فرق الشيعة ص XVII) يتضح ان هذا الموضع كله مأخوذ عن النوبختي .

مجالاً للشك في أن هذين الجزئين متصلان بعضهما ببعض . وابن عقيل الذي يجب علينا أن نعده في يقين المصدر العام لما كتبه ابن الجوزي يذكر البراهمة كنظير لمن تحدث عنهم من الصوفية الإباحية الذين يجحدون النبوة . إذ قد رُوِي عن البراهمة شيء من هذا القبيل .[1]

وصلنا إذاً في شيء من التحايل إلى تأييد ما ذهبنا إليه ، من أن فصل ابن الجوزي عن البراهمة يرجع إلى ابن عقيل . وعلينا الآن أن نمعن النظر في الجزء التالي لفصل البراهمة ، وهو المرويُّ عن ابن عقيل (ص٧٢) . في السطر الثالث مباشرة لا يعترضنا إلا اسم « ابن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء »[2] ، بوصفه أكبر ممثل لجاحدي النبوة . وليس من شك في أن أبا العلاء المذكور هو أبو العلاء المعري . وقرن اسم أبي العلاء هنا باسم ابن الراوندي يدل دلالة واضحة على الأسباب التي من أجلها ذكر ابن الراوندي هناك . ولقد كان المعري في حياته متهماً بتشيعه للمذاهب الهندية[3] . إذاً فذكر ابن الراوندي في هذا المقام يدل على أن ابن عقيل كانت لديه ذكرى غامضة على الأقل لما هو معروف من أن ذكر البراهمة بوصفهم منكري النبوة إنما يرجع إلى ابن الراوندي . ولقد أخذ ابن عقيل كالشهرستاني من قبل (هو وغيره) آراء البراهمة كما هي مشروحة في كتاب الزمرذ على أنها صحيحة ، وأعتقد أن ابن الراوندي كان يقول بها ما دام قد عرضها ودافع عنها[4] .

ويتفق مع هذا بالدقة ذكر ابن الجوزي في كتابه « المنتَظَم في التاريخ »[5] اسم ابن عقيل كراوية عن كتاب « الزمرذ » . وسنبحث بعد عن أي طريق وصل كتاب « الزمرذ » إلى ابن عقيل . ويكفي هنا أن نقول إن ابن عقيل عرف كتاب « الزمرذ » حقيقة ، وعنه أخذ من أقوال البراهمة .

---

(١) لعل البيروني اول من قارن المذاهب الصوفية بالمذاهب الهندية ؛ انظر كتاب الهند للبيروني في الفهرست تحت كلمة التصوف (Sufism) .

(٢) انظر كذلك « تلبيس ابليس » ص ١١٨ حيث يذكر ابن الراوندي والمعري سويا .

(٣) انظر بعد ص ٣٤٨ تعليق رقم ٤ وخصوصاً الموضع الموجود لدى الذهبي .

(٤) قارن الكلمات الاولى من هذا الجزء : « صبئت قلوب اهل الالحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق والامتثال لأوامرها ، كابن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء » .

(٥) مجلة « الاسلام » ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٩ - انظر القطعة رقم ٢١ .

غير أن نص كتاب « تلبيس إبليس » يثير مسألتين أيضاً :

١- هل أقوال البراهمة هنا مأخوذة بنصها عن كتاب « الزمرذ » أم أن ابن عقيل أورد معنى أقوال البراهمة تقريباً في اختصار شديد ؟

٢- هل الرد المفصل على الشبهة السادسة من شبه البراهمة لابن عقيل نفسه أم أخذه عن مؤلف قديم ؟

أما عن السؤال الأول فالجواب سهل . فمقارنة قصيرة بنص الشهرستاني تدل على أن ابن عقيل أوجز أقوال البراهمة إيجازاً شديداً نازعاً منها قبل كل شيء تلك الصبغة الجدلية المضادة للإسلام . ويدل على هذا الاتجاه دلالة واضحة العبارة رقم ٥ المتعلقة بأوامر الدين المنافية للعقل . وفي الموضع المناظر (العبارة الثالثة) لدى الشهرستاني يورد المؤلف كأمثلة على ذلك مجموعة من الأوامر الدينية الإسلامية تنافي العقل على حسب مذهب البراهمة . ويتفق هذا الإحصاء في تفاصيله مع نص ابن الراوندي (القطعة رقم ٣) . أما ابن عقيل فقد أهمل ذكر الأمثلة وأورد مكانها[١] عنصراً يتلاءم كثيراً مع ما يعرفه عن مذهب البراهمة ، فهم يطعنون فيما أمرت به الأديان من إيلام الحيوان . ومن المؤكد أن عبارة « إيلام الحيوان » ليست مأخوذة عن ابن الراوندي . ولكنها من طابع أبي العلاء المعري الذي يذكره ابن عقيل كملحد بجانب ابن الراوندي . ولقد قال المعري عن نفسه في مكاتباته مع داعي الدعاة الفاطمي ، المؤيد في الدين[٢] ،التي طبعها مرجوليوث[٣] ، وفي قصائد عدة انه نباتي ، وإنه يحرم أكل اللحم وقتل الحيوان عامة . والناس يرجعون هذا التفكير إلى ما كان للمعري من ميل إلى المذاهب الهندية[٤] . وتعبيره الخاص عن هذا المبدأ

---

(١) ولهذا فان عبارة : « من ذلك ايلام الحيوان » تظهر انها مضافة من ناحية النظم .

(٢) هذا هو بعينه مؤلف «مجالسنا» هذه ؛ ونص هذه المكاتبات محفوظ في المجالس ، كما أشرنا الى ذلك آنفاً .

(٣) «مجلة الجمعية الاسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ - ٣٣٢ ، والنص مأخوذ عن ياقوت ، « إرشاد الأريب» جـ ١ ص ١٩٤ وما يليها ؛ انظر بعد ص ١٥٩ تعليق ٣ .

(٤) انظر فيما يتعلق بالمسألة برمتها : ر. أ . نكلسون ، «دراسات في الشعر العربي» ص ١٣٦ وما يليها . ومن بين المؤلفين الاسلاميين انظر على الخصوص : الذهبي في ترجمته للمعري في كتابه «تاريخ الاسلام» (طبعها ر. س. مرجوليوث في كتابه رسائل المعري *Anecdota oxoniensia*, Semitic Series, Part X, Oxford, 1898 حيث يقول ص ١٣٣ س ٢٦ وما بعده : «من عجيب رأي ابي العلاء تركه تناول كل مأكول لا تنبته الأرض شفقة =

الذي ينكره هو: « إيلام الحيوان » . وهو تعبير يصادفنا كثيراً في رسائله[1] . وقد اتخذه ابن عقيل متذكراً أبا العلاء .

وهذا العنصر نفسه يظهر في رده على هذه المسألة (أسفل ص٧١) التي تتعلق بأمر الذين بقتل الحيوان وأكل لحمه فحسب[2] . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن كل الردود على مقالات البراهمة هي لابن عقيل وأن نجيب بهذا المعنى على المسألتين الموضوعتين آنفاً .

ولكنا إذا أمعنا النظر أكثر في هذه الأجزاء المختلفة وصلنا إلى نتيجة أخرى هي أن ابن عقيل كانت لديه صورة للرد تصرف فيها بحرية لا تقل عن حريته مع أقوال البراهمة نفسها[3] .

وليس من المحتمل أولاً وبالذات أن يكون لدى مؤلف متأخر كابن عقيل نصُّ كتاب « الزمرذ » . وسنبينّ[4] فيما بعد أنه منذ منتصف القرن الرابع لم يكن يُقرأ غير كتب خصوم ابن الراوندي المسلمين ، وخصوصاً المعتزلة منهم ؛ تلك الكتب التي فيها يرد على كتبه التي تستعمل أيضاً لعرض مذهبه ، وابن الجوزي في كتابه « المنتظم في

بزعمه على الحيوانات حتى نسب الى التبرهم ، وأنه يرى رأي البراهمة في اثبات الصانع وإنكار الرسل وتحريم الحيوانات وإيذائها حتى الحيات والعقارب » ؛ انظر كذلك مرجوليوث ، نفس الكتاب ص XXXVI ل . ماسينيون : « رسالة في اصل المعجم » (essai) ص ٦ : ومن الصعب ان نقطع برأي في مسألة مقدار صحة هذا القول . أما المعري نفسه فيقول في رسائله الى داعي الدعاة انه امتنع عن أكل اللحم منذ ثلاثين سنة من حياته لا لأسباب فلسفية او دينية بل لأسباب صحية . ومن المؤكد انه قابل في اثناء مقامه ببغداد اناساً امتنعوا عن أكل اللحم ، وليس للمرء ان يرجع في ذلك الى تأثير هندي . ومن المعروف عن المانوية انهم لم يكونوا يتغذون الا بالنبات وأكبر شاهد على هذا اتباعها الذي عاشوا ببغداد . انظر الخياط ، كتاب « الانتصار » ص ١٥٥ س ١٤ ؛ الجاحظ ، « الرد على النصارى » (طبعة فنكل ، ثلاث رسائل » للجاحظ) ص ٢٠ س ١٠ - وفيما يتعلق بالنباتية المؤسسة على أساس فلسفي مع مذهب التناسخ انظر « رسائل اخوان الصفا » (طبعة بمباي) الجزء الثالث ص ١٣٠ - انظر ايضاً لوي ماسينيون ، نفس الكتاب ص ٤٣ .

(١) « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٧ س ١٣ ؛ ص ٣٠١ س ٤ - كذلك الذهبي ، نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٥ ؛ نفس المؤلف نقلا عن القفطي : نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٢٦ وما يليه .

(٢) تأمل خصوصاً ابتداء كلامه : « والجواب : ان العقل ينكر ايلام الحيوان بعضه لبعض ، فأما إذا حكم الخالق بالايلام لم يبق للعقل اعتراض الخ » .

(٣) أما أن ابن الجوزي قد اعتدى على النص فذلك ظاهر من قوله (ص ٧٢ س ١٣) إنه قد مضى على ظهور الرسول ٦٠٠ سنة تقريباً . ولقد توفي ابن الجوزي سنة ٥٩٧ ، بينما توفي ابن عقيل سنة ٥١٣ .

(٤) انظر بعد ص ١٦١ وما يليها .

التاريخ »[1] يذكر لنا ان كتاب « الزمرذ » قد رد عليه أبو الحسن الخياط وابو علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣) . وكتاب الجبائي هو المصدر لما هو مروي عن كتاب « الزمرذ »[2] في هذا الكتاب اعتماداً على ابن عقيل الذي يتفق مع كتاب الجبائي في معنى تسمية كتاب « الزمرذ » بهذا الاسم وإليه يرجع في كل اقتباساته من كتاب « الزمرذ »[3] .

ومن هنا يتبين أن ابن عقيل أخذ أقوال البراهمة عن كتاب الجبائي ، وكذلك أخذ جزءاً من ردوده التي يمكن إرجاع الكثير منها إلى مذهب المعتزلة . ومع هذا فيجب على المرء أن يكون حذراً في حكمه ما دام تفكير المعتزلة ومصطلحهم سادا كل كتب الكلام المتأخرة ، ولهذا فإن هذا الفرض سابق لأوانه إلى أن يقوم عليه الدليل القاطع .

غير أنا نستطيع سوق هذا الدليل ، ففي كتاب « المنتظم » اقتباس من كتاب « الزمرذ » يكاد يتفق في محتواه مع قول من أقوال البراهمة في « تلبيس إبليس » . إذ يتفق رد الجبائي على العبارة : « إن الأنبياء وقعوا بكلمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب » (قطعة رقم ٢٣) ، الوارد في كتاب المنتظم ؛ أقول يتفق في كلماته الأولى مع الرد على الشبهة السادسة من شبه البراهمة ، المتعلقة بأعمال الأنبياء السحرية :

منتظم ص ٤ س ١١ وما يليه :	تلبيس إبليس ص ٧٢ س ٨ :
وهذا كلام ينبغي أن يستحي من ذكره : فإن العقاقير قد عرفت أمورها وجربت ، فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من أنظر منهم ؟!	والجواب : ان هذا كلام ينبغي أن يستحي من إيراده ، فإنه لم يبق شيء من العقاقير والأحجار إلا وقد وضحت خواصها وبان سترها . فلو ظفر واحد منهم بشيء وأظهر خاصيته ، لوقع الإنكار من العلماء

(١) مجلة « الاسلام » المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٤ .
(٢) المجلة السابقة ص ٣ س ٩ .
(٣) سنبين هذا بعد.

بتلك الخـــواص ، وقالـــوا ليس هذا
منـك ، إنمـا هذه خاصية في هذا .

ولنرجع بعد هذا الاستطراد في بحث الأمور الشاقة المتصلة بمصادر فصل البراهمة بكتاب « تلبيس إبليس » ، إلى موضوع هذا الفصل ألا وهو حياة براهمة كتاب « الزمرذ » في الكتب الإسلامية المتأخرة . وإلى الآن لم يكن المؤلفون الذين ذكرناهم آنفاً يذكرون على الخصوص إلا أقوال البراهمة في منافاة النبوة للعقل وفي خلو شعائر الإسلام من المعنى . غير أن المؤلفين المتأخرين قد أخذوا نقد البراهمة لمعجزات النبي الذي ذكره ابن الراوندي في كتابه وعَدّوه صحيحاً لا شك في أنه لهم (القطع رقم ٧ ، ٨ ، ، ١١) . ففي الفصل الأول من كتاب « كمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة » للمتكلم الإمام جعفر بن علي بن بابويه[١] (المتوفى سنة ٣٨١) يرد المؤلف على هجمات الفرق الإسلامية والزيدية خاصة ضد مذهب غيبة الأئمة الاثني عشر . وفي موضع منه يقارن المؤلف الخصمَ الذي يشك في معجزة الغيبة ، بالبراهمة الذين ينكرون جميعاً معجزات الأنبياء وهأنذا أورد النص تبعاً للنسخة المطبوعة طبع حجر (سنة ١٣٠١ هـ) ص ٤٩ وما يليها :

« **قال مخالفونا** :إن العادات والمشاهدات تدفع قولـكم بالغيبـة . فقلـت : إن البراهمة تقدر أن تقول مثل ذلك في آيات النبـي صلىّ الله عليه وآلـه ، وتقـول للمسلمين : إنكم بأجمعكم لم تشاهدوها ، فلعلكم قلدتم مَن لم يجب تقليده ، أو قبلتم خبراً لم يقطع العذر . ومن أجل هذه المعارضة ، قالت عامة المعتزلة على ما يحكى عنهم : إنه لم تكن للرسول صلى الله عليه وآله معجزة غير القرآن . فأما من اعترف بصحة الآيات التي هي غير القرآن احتاج إلى أن يُطلق الكلام في جواز كونها ، بوصف الله تعالى ذكرهُ بالقدرة عليها ثم في صحة وجود كونها على أمور قد وقعنا عليها ، وهي غير كثيرة الرواة . فقالت الإمامية : فارضوا منا مثل ذلك ؛ وهو أن نصحّح هذه الأخبار التي تفردنا بنقلها عن أئمتنا عليهم السلام بأن تدل على جواز كونها بوصف الله تعالى ذكرُه بالقدرة عليها وصحة كونها بالأدلة العقلية والكتابية والأخبار المروية المقبولة عند نقلة العامة » . ثم قال بعد ذلك :

---

(١) انظر بروكلمان : جـ ١ ص ١٨٧ .

« **قال الجدلي** : فنقول إنه ليس بإزائنا جماعة تروي عن نبينا صلى الله عليه وآله ضد ما نروي مما يبطله ويناقضه . أو تدّعون أن أوّلنا ليس آخرنا فيقال له : ما أنكرت من برهميٍ قال لك إن العادات والمشاهدات والطبيعات تمنع أن يتكلم ذراع مسموم مشويّ وتمنع من انشقاق القمر وإنه لو انشق وانفلق (ص ٥٠) لبطل نظام العالم . وأما قوله ليس بإزائهم من يدفع أن أولنا ليس كآخرنا فإنه يقال له الخ » .

ومن الواضح أن ابن بابويه يرجع هنا في شيء من التصرف إلى مذهب البراهمة كما هو وارد في كتاب « الزمرذ »[١] . ولعله حين يذكر المعتزلة وأنهم لا يعترفون بمعجزة أخرى غير القرآن ، « على ما يحكى عنهم » ، إنما يعني دفاع خصوم البراهمة في كتاب « الزمرذ »[٢] ، ذلك الدفاع الهزيل .

ومن الشيق أن نجد إحالات إلى براهمة كتاب « الزمرذ » خارج الكتب الإسلامية ، في كتب اليهود العرب . وقد أشار فرانتس دِلِتْش frnnz delitzsch في تعليقه على طبعة كتاب « عص خوس » لآرون بن إليا القرّائي (ألف سنة ١٣٤٦ م)[٣] إلى طائفة من هذه المواضع . وهناك مسألة لها أهميتها وخطرها وهي أن سعديه جاؤن المتكلم الفيلسوف اليهودي قد تحدث عن البراهمة في أشهر كتبه المكتوب بالعربية وهو كتاب « الأمانات والاعتقادات »[٤] . فهو حينما يقول في ص١١٨ س١٣ وما بعده : « لأني سمعت بأن قوماً يقولون : ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحسن والقبيح » ، إنما يقصد الإشارة إلى مذهب البراهمة ، كما لاحظ من قبل جوتمان محيلاً إلى الشهرستاني[٥] . وهو يذكرهم

---

(١) لعل المصدر الوسيط هو كتاب « فساد قول البراهمة » لأبي القاسم علي بن احمد الكوفي الرافضي (المتوفى سنة ٣٥٢) ؛ قارن ، استرابادي ، « منهج المقال » (طهران سنة ١٣٠٢) ص ٢٢٥ ؛ النجاشي : « كتاب الرجال » ص١٨٩ (قدمه الى الاستاذ ماسينيون) .

(٢) انظر قبل ص ١١٤ .

(٣) ليبتسك سنة ١٨٤١ ص ٣٠٧ . وهو يتحدث عن البراهمة ص ١٠٦ .

(٤) طبع س. لانداور ، ليدن سنة ١٨٨٠ - وقد طبعت ترجمة يهودا بن طبون العبرية مراراً (انظر: هـ. مالتر Malter) ، سعديه جاون ، حياته ومؤلفاته ، فلادلفيا سنة ١٩٢١ ص ٣٧٠ وما يليها) - وأنا استخدم طبعة اسرائيل هاليڤي ، يوزيفوف سنة ١٨٨٥ .

(٥) يعقوب جوتمان : « فلسفة الدين عند سعديه » جيتنمن سنة ١٨٨٢ ص ١٤٠
J. Guttmann: *Die Religionsphilosophie des Saadia*

صَراحة (ص ١٣٩) بمناسبة مهاجمته لمذهب « نسخ الشريعة » الإسلامي . وبعد أن يذكر سعديه طائفة من المذاهب ، اليهودية أيضاً ، التي تقول بإمكان نسخ شريعة التوراة ، يقول : « ورأيت منهم من يقول : « إن قالت البراهمة إنا نقلنا عن آدم الأمر بلباس ملحم من صوف وكتان وبأكل المضيرة من لحم ولبن وبضمد الثور والحمار ، فليس لكم أن تنقلوا خبر رسول يحظرها لأن آدم قال لنا إنها لا تنسخ » . وهذه ، أرشدك الله ، دعاوى لا أصل لها ، وإنما هم الذين ادعوها للبراهمة . وإنما يدعون للبراهمة إباحة هذه الأشياء فقط ؛ ونحن أيضاً مقرون بإباحتها حيث كانت وتقريب حظرها في العقول إذا كان الإنسان يجوز يمتنع منها من تلقاء نفسه لنفع يلحقه . ولو ذهب برهمي أن يدّعي مستأنفاً ما ادعوه له لم يسغ له ذلك ، لأن الناقل إنما يقول في كل يوم كمثل ما قاله به في امسه وليس هو مثل المرتئي الذي يجوز له أن يقول : انكشف لي اليوم ما لم أقف عليه بالأمس » .

وليس لنا طبعاً أن نستنتج من هذا النص أن براهمة كتاب « الزمرذ » كانوا يقولون بمذهب النسخ هذا . وسعديه نفسه يقول بعد أن ذكر أن خصوم اليهودية هم الذين وضعوا هذا المذهب على لسان البراهمة ، الذين اشتهروا منذ مؤلَّف ابن الراوندي بجاحدي النبوات ، أقول إن سعديه يذكر في صراحة أنه بصدد حجة اخترعت من أجل نصرة مذهبهم . ومع هذا فقد كان كتاب « الزمرذ » موجهاً أولاً وبالذات ضد عقائد الإسلام ولم يكن من داعٍ لابن الراوندي لتأييد مذهب المسلمين في نسخ الشريعة ببراهين جديدة ، والأرجح أنه هاجم هذا المذهب بعينه . يؤيد ذلك ما ذكره اليافعي [١] من أن ابن الراوندي دافع عن مذهب اليهود في عدم إمكان نسخ الشريعة ضد مذهب المسلمين في نسخها . وعلى الرغم من هذا كله فإن فقرة سعديه ذات أهمية كبرى فيما يتعلق بحياة براهمة كتاب « الزمرذ » من بعده . إذ ترينا كيف

---

(١) انظر بعد ص ١٧٧ تعليق ٨ عند نهاية التعليق . وتبعاً لهذا الموضع فإن ابن الراوندي قد « لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ ... بأن قال لهم : قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا ان نتمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض ولا يجوز ان يأمر الأنبياء الا بما هو حق » . ومن الشيق ان هذا البرهان بعينه نجده لدى سعديه (ص ١٢٨ وما بعدها ، ص ١٣١) - انظر كذلك اجناتس جولدتسيهر ، شريعة السبت في الاسلام » ، في : « كتاب لذكرى داڤد كوفمان (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ٩٩ وما يليها .

اعتقد الناس في خرافة ابن الراوندي عن البراهمة وكيف توسع الناس في مذهب البراهمة المزعوم[1] .

وليس من شك في أن ابن الراوندي ، حينما يدع البراهمة يطعنون في الأديان المنزلة إنما يخفي تحت هذا القناع عقيدته الخاصة . غير أن هذا لا يفسر لنا اختيار ابن الراوندي للبراهمة كممثلين للعقليين وأحرار الفكر. أهو يمزج بهذا الذي يقوله عنهم أمشاجاً من معرفته لبعض المدارس الفلسفية الهندية ، أم هو تبع سُنّة قديمة تضع على لسان حكماء الهند أقوالاً مثل هاتيك ؟ هنا يلاحظ الأستاذ شيدر أن المسألة هنا مسألة أدبية ترجع إلى العصور الأولى للهلّينية . وأقدم شاهد على هذا محاورة الإسكندر مع زهاد الهند العراة المعروفين باسم جمنوسوفسط والمذاهب التي يمثلها هنا حكماء الهند لا شأن لها بالواقع لدى الهنود وإنما مصدرها تبعاً للأستاذ فِلكن تهكم الكلبيين اللاذع[2] . ولقد كان فلاسفة الهند يُعَدُّون في الإسلام تحت اسم السُمنية (والأصح : السَّمَنية = Σαμαναῖοι) كممثلين للشك الهليني ضد المعتزلة[3] .

---

(١) لا انسى ان أؤكد مقدار الثمرة التي نجنيها من مقارنة كتاب سعديا بالكتب الاسلامية . ولقد اقتصر جوتمان في كتابه المذكور آنفاً على الشهرستاني في ترجمة هاربريكر. وما نشر من نصوص في العشر سنوات الأخيرة يعين كثيراً على البحث في مصادر سعديا الاسلامية . ولقد كتب مقالة في هذا الباب منذ زمن قصير ج . فايدا وعنوان هذه المقالة هو: « مصدر عربي لسعديا ، كتاب الزهرة لأبي بكر بن داود» (« مجلة الدراسات اليهودية » (REJ) ، المجلد الثاني والتسعون سنة ١٩٣٢ ص ١٤٧ وما يليها) .

(٢) انظر ي. قلكن (S. U. Wilcken) : الاسكندر الأكبر وسفسطائية الهنود ، في : محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم (Phil. Hist. Kl. 1923, XXIII, 150 f.) والأستاذ هـ. هـ. شيدر سيتحدث بتفصيل عن هذه المسألة في مقالته : السمنية في الكتب المتقدمة الاسلامية والمسيحية (تظهر في مجلة (ZNTW)) .

(٣) انظر توماس ارنولد ، المعتزلة (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٢١ وص ٣١ - ٣٣ ، فيما يتعلق بالسُمنى جرير بن حازم الأزدي ، انظر لوي ماسينيون ، « رسالة في اصل المعجم الفني للتصوف الاسلامي » ص ٦٥ - أما انا بصدد سنة قديمة نسبياً ، فذلك يتضح من كتاب الهليلجة (أو الأهليلجة) عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (مطبوع في كتاب « بحار الأنوار» للمجلسي - طبع حجر بطهران سنة ١٣٠١ - جـ ٢ ص ٤٧ - ٦٢) . وقد ذكر هذا الكتاب ابن النديم (« الفهرست » ص ٣١٧ س ٢٦) وألفه في زعم النجاشي (كتاب الرجال ، بمباي سنة ١٣١٧ ص ١٠٠) [انظر كنتوري : « كشف الحجوب » ، دار الكتب الهندية بكلكتا سنة ١٩١٤ ص ٤٣٠] حمدان بن معاق (المتوفى سنة ٢٦٥) . ففي هذا الكتاب يذكر كخصم لجعفر « طبيب من بلاد الهند » . وفي مخطوطة لكتاب الاهليجية المذكور في حوزة الأستاذ ج . س . كولن ، فيها يذكر النص باختصار شديد ، يذكر: « طبيب من سمنية الهند » ؛ ومن المؤكد ان هذا هو الأصل - انظر كذلك ماكس هورتن : « شك المسنية تبعاً للرازي » في مجلة : « محفوظات في تاريخ الفلسفة » ، المجلد الرابع والعشرون ص ١٥١ وما بعدها ؛أما كتاب جولدتسيهر *A buddhismus Hatasa az iszlamra* (بودابست سنة ١٩٠٢) [قارن ب . هلر، فهرست كتب اجناتس جولدتسيهر، باريس سنة ١٩٢٧ ، رقم ٢٤٢] فلم استطع الوقوف عليه .

ومع هذا أرى أن البراهمة لا يذكرون في هذا المقام فيما خلا الكتب المتأخرة التي اعتمدت على ابن الراوندي . فلعل ابن الراوندي استعاض عن السمنية بأختها البراهمة لأن المبدأ الذي اعتمد عليه في طعنه العقلي على الأديان ، وهو العقل الإنساني ، لا يتفق ومذهب السمنية الشكّي الحسّي .

وليس لهذه المسألة بالنسبة إلى ما نحن بصدده إلا أهمية ثانوية . والمهم حقاً هو أن الروايات التي نجدها لدى المؤلفين الإسلاميين عن البراهمة بحسبانهم منكري النبوة ، إنما ترجع إلى كتاب « الزمرذ » لابن الراوندي[١] . وعلى الأقل كان ردُّ الجبائي الوسيط لأقوال ابن الجوزي (ابن عقيل) . وهذا بعينه ينطبق على المؤلفين الآخرين[٢] .

٨ - تأريخ الرد

لم نحاول حتى الآن أن نصفَ الكتاب الذي فيه حُفِظَت لنا قطعٌ من كتاب « الزمرذ » وصفاً شاملاً . أما اسم المؤلف فلا يذكر ، وإنما يقتصر المؤيد في الدين الشيرازي على ذكر أنه داع إسماعيلي (أحد دعاتنا)[٣] ولعل طريقة مؤيد في التأليف تدل على أن هذا الكتاب من تأليفه هو. وهو يقول عن نفسه في ديوانه :

رَضيتُ التَّسَتُّـرَ لي مذهباً   ومـا أبتغـي عنـه من مَعْدِلِ[٤]

---

(١) لا يحق لنا ان نندهش لاستخدام كتاب « الزمرذ » كمصدر لآراء البراهمة دون إمعان كبير. فان الكتاب من أهل السنة قد اعتمدوا في عرضهم لأخطاء المعتزلة على كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندي ، وعلى العكس من هذا يجب علينا ان نذكر أن المؤلف الاسماعيلي للرد قد ادرك اختراع ابن الراوندي (قطعة رقم ١٤) .

(٢) يذهب البغدادي (« الفرق » ص ١١٤) الى حد القول بان النظام قد تأثر بمذهب البراهمة في إبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف . فانكر اعجاز القرآن وأنكر ما روي في معجزات نبينا « صلعم » من انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبوع الماء من بين اصابعه ليتوصل بانكار معجزات نبينا عليه السلام الى انكار نبوته . انظر كذلك « الفرق » ص ٣٣٤ : وبخاصة تور اندريه : « شخصية محمد » ص ١٠٨ - وفي موضع آخر (الفرق ص ٣٤٨) يقول البغدادي إن الشافعيين حرموا الزواج من البراهمة بحسبانهم منكري الأنبياء .

(٣) ص ٧٩ س ١٢ .

(٤) انظر حسين الهمداني ، « تاريخ الدعوة الاسماعيلية وادبها خلال العهد الأخير من الدولة الفاطمية » ، مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٣٢ ص ١٣٤ .

وفي « مجالسه » بالقاهرة أدخل كثيراً من الكتب على النحو الذي أدخل فيها الرد على كتاب « الزمرذ »[١] . ولا يذكر لهذه الكتب مؤلفاً إلا باسم « أحد دعاتنا » أو « بعض دعاتنا في الشرق » . ومن الراجح أن مؤيداً إنما يقرأ على سامعيه كتباً ألفها أثناء قيامه من قبل الدعوة في بلاد فارس[٢] . غير أنه في بعض الأحيان يعين المؤلف . فمثلاً في هذه « المجالس » قد حفظت لنا مكاتبة أحد الدعاة مع أبي العلاء المعري الشاعر[٣] وهي مكاتبة معروفة جيداً من مصدر آخر. وذلك المصدر هو ياقوت الذي حفظ لنا كل هذه المكاتبة (التي تحتوى على رسالتين للمعري وثلاث رسائل للداعي الإسماعيلي) ، في كتابه إرشاد الأريب[٤] وذكر لنا بصراحة اسم الداعي ألا

---

(١) هنا اورد تقديماته لهذه الكتب:

أ - المجلد الثالث ص ١٦٠ (مجلس رقم ٢٣٨) : وان بعض دعاتنا في الشرق وشى به الواشون الى السلطان فقال بعض : إنه يقول بقدم العالم ، وقال البعض انه يغلو في علي صلع ، وقال بعض إنه يرى رأي الفلاسفة ويأخذ كلامه ويدسيه في الكلام الشرعي ؛ فعمل رسالة نحن نقرؤها عليكم سوقاً لفوائد علومها اليكم ؛ وفاتحتها بسم الله الرحمن الرحيم الخ .

ب - المجلد الثالث ص ٣٠٢ (مجلس رقم ٢٤٧) : « قد كان أحد دعاتنا في الشرق اخذ العهد على رجل من ذوي الأقدار كان استحوذ عليه شياطين المعتزلة » ويكتب الداعي الى هذا الرجل رسالة لينقذه من شبهات المعتزلة .

حـ - المجلد الثالث ص ٣٣٣ (مجلس رقم ٢٥٥) : قد سمعتم ما قرئ عليكم من الفصول الحكمية المقصودة بالبراهين العقلية ونحن نشفعها بخطبة عملها احد دعاتنا بالشرق في هذا الأسلوب واودعها من الحكمة ما فيه حياة القلوب . قال الخ .

د - المجلد الرابع ص ٢٠٨ (مجلس رقم ٣٤٦) : إن بعض دعاتنا ناظر بعض علماء المخالفين في أمر فدك وخروج فاطمة من خدرها الخ .

هـ - المجلد الخامس ص ٢ (مجلس رقم ٤٠١) : وقد وقع الى أحد دعاتنا كتاب مترجم « بالاسترشاد » للثغوري ذكر فيه شبهاً على اليهود والنصارى والمسلمين .. فأجاب عنه بما نتلوه عليكم بفصّه وينتفع به من وفقه الله للخير . قال الخ ... (فيما يتعلق بالرد على الثغوري الملحد انظر قبل ص ١٠٢ تعليق ١ ؛ قارن كذلك بعد ص ١٧٦) .

(٢) انظر هذه المسألة بالتفصيل عند حسين الهمداني ؛ المقالة المذكورة ص ١٢٩ وما بعدها ، ونفس المؤلف في « دائرة المعارف الاسلامية » تحت هذا الاسم .

(٣) المجلد السادس ص ٣٨ (مجلس رقم ١٣ وما يليه) ، ومقدمة مؤيد هكذا : قد انتهى اليكم خبر الضرير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يعزى اليه من الكفر والطغيان .. حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركمانية فانعقد بينه وبينه من المناظرة مكاتبة غير مشافهة ما نورده بنصه فينفع الله به السامعين . قال داعينا الخ ... (ولقد ابان حسين الهمداني في مقالته المذكورة ص ١٣٣ وما بعدها ان هذه المكاتبة هي بعينها المكاتبة الموجودة لدى ياقوت) .

(٤) إرشاد الأريب الى معرفة الأديب ، طبعة مرجليوث ، (سلسلة جب ، المجلد السادس) لندن سنة ١٩٠٨ - ٢٧ ، جـ ١ ص ١٩٤ ، وما يليها . وقد طبع النص وترجمه للمرة الأولى ر . س . مرجليوث ، « مكاتبة ابي العلاء على النباتية » ، في مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٨ - ٣٣٢ ؛ وطبع ثانياً في طبعة كامل كيلاني لرسالة الغفران (القاهرة سنة ١٩٢٥) جـ ٣ ص ٩٣ - ١١٠ ؛ كذلك : خمس رسائل مفيدة دارت بين حكيم الشعراء ابي العلاء المعري =

وهو أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران ، داعي الدعاة بمصر[١] . ومصدر ياقوت هو ، من جهة ، موضع في كتاب « فلك المعاني » لابن الهَبَّارية[٢] ، ومن جهة أخرى « مجلد لطيف » في رسائل أبي نصر هبة الله بن عمران إلى المعري ، وعن هذا الأخير اقتطفها . فكأن ياقوت إذاً لم يأخذ المكاتبة عن « المجالس » مباشرة ، لكنه عرف إسم مؤلف الرسائل إلى أبي العلاء عن مصدر آخر مستقل عن « المجالس » . ويدل لفظ « داعينا » في هذه الحالة ربما في كل الحالات الأخرى على مؤلف المجالس نفسه .

والدليل القاطع على أن مؤلف الرد على ابن الراوندي هو مؤيد حقاً يمكن سوقه طبعاً على أساس علامات لغوية ومعنوية . وآمل أن أقوم بتحليل لكل هذه المجالس يؤدي إلى إثبات أن كل الآراء الواردة رداً على كتاب « الزمرذ » تتعلق تعلقاً تاماً بمذهب مؤيد . وسأقتصر هنا على إيراد دليل على آخر تاريخ يمكن أن يوضع لهذا الرد ، وعلى البحث في تحديد العلاقة بينه وبين الردود الأخرى على ابن الراوندي .

أما أن كتاب الداعي لا يمكن أن يكون قد ألف قبل النصف الثاني من القرن الرابع فذلك يتضح تمام الوضوح من بيت الشعر المذكور ص ٩١ س ١١ . وهذا البيت ، كما أبنَّا في تعليقنا على هذا الموضع ، من قصيدة للمتنبي يمكن تأريخها من سنة ٣٣٩ - سنة ٣٤٦[٣] . لذلك كان لزاماً علينا أن ننظر إلى هذا الرد من ناحية أخرى غير الناحية التي ننظر منها إلى الردود العديدة على ابن الراوندي التي ألفت بعد موته بزمان قصير . ولم تكن كتب الراوندي نفسها نقطة ابتداء مناظرته والرد عليه إلا في الجيل التالي له ، فندرت قراءتها في نصوصها الأصلية في منتصف القرن

= والمؤيد في الدين ابي نصر بن ابي عمران ، القاهرة بالمطبعة السلفية سنة ١٣٤٩ - انظر ايضاً مجلة الزهراء سنة ١٣٤٢ ص ٢١٩ وما بعدها : افانوف ، دليل كتب الاسماعيلية ، رقم ١٦٠ ، ثم مجلة الدراسات الاسلامية (REI) سنة ١٩٣٢ ص ٤٨٨ .

(١) في المكاتبة نفسها يسمى ابو العلاء مكاتبه باسم : سيدنا الرئيسي الأجل المؤيد في الدين .

(٢) انظر بروكلمان : المجلد الأول ص ٢٥٣ .

(٣) في هذه الأثناء كان المتنبي في بلاط سيف الدولة [انظر بروكلمان جـ ١ ص ٨٧ ؛ محمد صدر الدين ، سيف الدولة وعصره (*Saifuddaulat and His Times*) (لاهور سنة ١٩٣٠) ص ٤٩ وما بعدها] . ويقول الشراح ان هذه القصيدة الفت حينما كبست انطاكية ، فهلا يمكن تحديد هذه الحادثة بدقة أكثر ؟ .

الرابع ولم تعرف بعد إلا عن طريق الردود الأولى عليها . ولعلنا نبين فيما بعد أن مؤلف الرد على كتاب « الزمرذ » قد عرفه لا عن طريق النص الأصلي وإنما عن طريق اقتباسات الردود الأخرى منه .

وهأنذا أورد فيما يلي ما حفظ لنا من أقوال عن الردود على ابن الراوندي على حسب الترتيب التاريخي [١] .

١ - يقال إن أول من ناظر ابن الراوندي هو الفيلسوف يعقوب بن اسحق الكندي (المتوفى حوالي سنة ٢٦٠) . ويذكر ابن أبي أصيبعة [٢] له كتاباً عنوانه : كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد [٣] . لكن هذا العنوان والثلاثة الأخرى التي تليه لا توجد في فهارس كتب الكندي لدى ابن النديم أو ابن القفطي . ويدل على عدم صحة كلام ابن أبي أصيبعة من جهة أخرى ما هو معروف من أن المتأخرين قد نسبوا إلى الكندي ، بحسبانه أول فيلسوف عربي ، كتباً كثيرة كتبها غالباً تلاميذه [٤] .

٢ - وقد رد على كتاب « التاج » (رقم ١١ لدى نيبرج) لابن الراوندي أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي [٥] ، أحد شيوخ الإمامية المشهورين (توفي سنة ٣١١) في كتاب « السَّبْك » [٦] وكذلك رد على كتابيه « لغة الحكمة » [٧] و « اجتهاد الرأي » [٨] ، (رقم ١٩ لدى نيبرج) .

---

(١) ذكر نيبرج (الكتاب السالف الذكر ص ٣٢ وما يليها) حين سرده لكتب ابن الراوندي بعض هؤلاء المؤلفين . وما نذكره فيما يلي من ارقام بعد عناوين كتب ابن الراوندي يناظر فهرست نيبرج لها .

(٢) عيون الأنباء (طبعة ملر ، القاهرة سنة ١٨٨٢) جـ ١ ص ٢١٢ س ٢٣ .

(٣) لعله يناظر رقم ١٧ لدى نيبرج .

(٤) قارن دي بور ، حول الكندي ومدرسته ، في : محفوظات في تاريخ الفلسفة Archiv für Gesch. d. Philos. المجلد الثالث عشر (سنة ١٩٠٠) ص ١٥٣ وما يليها ، وانظر خاصة ص ١٧٥ .

(٥) كتب عنه بالتفصيل لوي ماسينيون في كتابه : « عذاب الحلاج » ، ص ١٤٦ وما يليها .

(٦) لدى الطوسي (فهرست كتاب الشيعة ، طبعة اشبرنجر) ص ٢٨ : « كتاب السبك » : ويدل هذا العنوان على ان « تاج » ابن الراوندي سيذوب في هذا الكتاب .

(٧) يميل نيبرج إلى قراءته : عبث الحكمة ، تبعاً للطوسي - قارن لوي ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ص ٦١٧ .

(٨) « الفهرست » (طبعة فلوجل) ص ١٧٧ ؛ الطوسي ، الكتاب المذكور ص ٥٨ - ماسينيون ، نفس الكتاب ص ١٤٨ .

٣ - ويذكر النجاشي لابن أخت أبي سهل النوبختي وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي الذي كتب في حوالي نهاية القرن الثالث[١]، أقول ذكر له كتاباً هو: «النُكت على ابن الراوندي»[٢].

٤ - ونقض أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي خمس كتب على ابن الراوندي، كما يقول ابن الجوزي[٣]، ومن بين هذه الكتب كتاب الزمرد[٤] وكتاب الدامغ[٥] وكتاب التاج[٦].

٥ - كذلك كرّس معاصر الجبائي وهو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط جزءاً من حياته التأليفية في نقض كتب ابن الراوندي عليه. فإلى جانب كتاب «الانتصار» وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة»، نقض أيضاً كتاب: «القضيب»، (رقم ١٠ في فهرست نيبرج لكتب ابن الراوندي ص ٣٢)، «نعت الحكمة»، (رقم ١٢)، «الزمرذ» (رقم ١٣؛ أنظر كذلك ابن الجوزي، الكتاب المذكور ص٣ س ٤)، «الفريد» (رقم ١٤)، «الدامغ» (رقم ١٥) وأخيراً كتاب «إمامة المفضول» (ابن الجوزي، الكتاب المذكور ص ٣ س٥).

٦ - ونقض أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري، وهو معتزلي من الطبقة الثامنة، على ابن الراوندي أربعة كتب، كما يقول ابن المرتضى[٧].

---

(١) ألف كتابه «فرق الشيعة» (طبع رتر، دار الكتب الاسلامية المجلد الرابع استامبول سنة ١٩٣١) بين سنة ٢٦٦ وسنة ٢٩٧. ويقول في ص ٦٤ إن للقرامطة آنذاك اتباعاً كثيرين باليمن وجنوب العراق ولكن لم تكن حركتهم على العموم قوية كل القوة ولا ذات خطر. ومن المعروف ان حركة القرامطة كانت في اليمن منذ سنة ٢٦٦، هذا إلى أن النوبختي لا يعرف شيئاً عن نجاح القرامطة العظيم في أوائل القرن الرابع.

(٢) انظر مقدمة كتاب «فرق الشيعة» ص ك (XX).

(٣) مجلة: «الاسلام» المجلد التاسع عشر «سنة ١٩٣٠» ص ٣ س ٢ وما يليه.

(٤) انظر بعد ص ١٦٨ وما يليها.

(٥) وكذلك يذكره البلخي في قطعة كتاب «الفهرست» لابن النديم، «مجلة فينا لمعرفة الشرق»، المجلد الرابع ص ٢٢٤ س ١ [ص ٥ س ٦ من الطبعة المصرية «للفهرست»].

(٦) مذكور ايضاً لدى ابي رشيد في كتاب «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» (أ. بيرام، الجوهر الفرد: برلين سنة ١٩٠٢ A. Biram: *Die atomistische Substanzlehre*) ص ٦٩ من النص: فيما أملاه من نقض التاج - انظر كذلك لوي ماسينيون، نفس الكتاب ص ٦٣١.

(٧) انظر س. ت. و. أرنولد، «المعتزلة» (طبعة ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٢ س ٨.

٧ - وتحدث عن ابن الراوندي في كتابه « محاسن خراسان »[١] أبو القاسم أحمد بن عبد الله البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩) المعتزلي المشهور. وقد حفظ لنا « الفهرست » وكتاب « معاهد التنصيص »[٢] هذا الكلام في اختصار. وهو قد نقض على ابن الراوندي مذهبه في الجدل في كتاب خاص[٣].

٨ - وتبعاً لابن المرتضى (أنظر نيبرج ، الكتاب المذكور، رقم ١٤) وابن الجوزي (نفس الكتاب ص٣ س٨) نقض أبو هاشم عبد السلام الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١) « كتاب الفريد » على ابن الراوندي[٤].

٩ - ولقد رد أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري مؤسس فرقة الأشعرية (توفي سنة ٣٢٤) على ابن الراوندي في كتب كثيرة ، في زعم الفهرست الموجود بكتاب « تبيين كذب المفتري » لابن عساكر[٥] ؛ أنظر اشپتًا رقم ٢ ، رقم ٥ ورقم ٣٠ (على كتاب « التاج ») ، رقم ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ . والمهم خصوصاً هو رقم ٧٢ الذي فيه يجعل الأشعري نقطة الابتداء في الرد على ابن الراوندي رداً للبلخي (أنظر قبل)[٦] . ومن هنا يتبين أن الأشعري لم يرجع إلى الأصل على الأقل في هذه الحالة ، وإنما إلى الرد .

١٠ - ولعل نفس كتاب ابن الراوندي هذا هو ما رد عليه أبو نصر الفارابي (توفي سنة ٣٣٩) ، تبعاً لابن أبي أصيبعة (طبعة ا . ملر، ج ٢ ص١٣٩ س٧) ، في كتابه : « كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل » . - أما ابن القفطي (

---

(١) لعل هذا الكتاب يحتوي تراجم مشاهير الرجال من خراسان.

(٢) انظر نيبرج ، نفس الكتاب ص ٢٦ - وكذلك يرجع الجزء الموجود في رسالة ابن القارح (انظر بعد ص ١٧٧ ، تعليق ٨) الى نفس المصدر، كما ابان ذلك كراكوفسكي (انظر بعد ص ١٧٧) ص ٧٢.

(٣) انظر بعد رقم ٩ ، ١٠ ؛ كذلك مكس هورتن : « المذاهب الفلسفية ...، ص ٣٨٤ ، غير ان هذه الرواية لا توضح لنا اي كتاب يقصد؛ قارن لوي ماسينيون: نفس الكتاب ص ٥٧٨.

(٤) انظر بعد ص ١٦٧.

(٥) س. ف. اشپتا، « من تاريخ ابي الحسن الأشعري » (ليپتسك سنة ١٨٧٦) ص ٦٣ وما يليها - وقد طبع كتاب ابن عساكر في دمشق منذ سنوات (دمشق سنة ١٣٤٧) . وفيه يرد فهرست كتب الأشعري ص ١٢٨ وما بعدها.

(٦) العنوان الصحيح هو تبعا لاشپتا ، الكتاب المذكور ص ٧٦ : « كتاب نقضنا به على البلخي كتابا ذكر انه اصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل ».

« تاريخ الحكماء » ، طبع لِيِّرت ص ٢٧٩) فيميز في الموضع المُناظر عنواني كتابين : كتاب أدب الجدل ، وكتاب الرد على الراوندي (هكذا) [١] .

١١ - وتبعاً لكتاب « الفهرست » (ص٦٣ س١٢) كتب أبو محمد بن عبد الله بن جعفر بن درستويه (توفي بعد سنة ٤٣٠) النحوي البصري المشهور كتاباً عنوانه : « نقض كتاب ابن الراوندي على النحويين [٢] » .

١٢ - وأبو بكر محمد بن عبد الله البردعي الخارجي المعتزلي الذي تقابل مع ابن النديم سنة ٣٤٠ ألف من بين ما ألف كتاباً اسمه : نقض كتاب ابن الراوندي في الإمامة [٣] .

١٣ - ويقول الفهرست ص ١٧٤ عن أبي عبد الله بن علي ابن إبراهيم المعروف بالكاغدي (توفي سنة ٣٩٩) : وله من الكتب كتاب نقض كلام الراوندي (هكذا !) في أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً من لا شيء - ولعل المقصود هو الكتاب رقم ٥ لدى نيبرج (ص٣٢) تحت عنوان : لا شيء إلا موجود [٤] . وفي الجزء الثاني من نفس هذا الكتاب (أو في كتاب آخر مستقل منه ؟) نقض المؤلف نقض الرازي لكلام البلخي على الرازي .

١٤ - ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج٢ ص ٩٧ س ١٠) من بين كتب أبي علي محمد بن الحسن بن الهيثم (المتوفى سنة ٤٣٠) كتاباً اسمه : « مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم)في إيضاح تقصير أبي علي الحيَّاني في نقضه بعض كتب ابن الراوندي ولزومه ما الزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصوله وإيضاح الرأي الذي لا يلزمه معه اعتراضات ابن الراوندي » - ومن الطبيعي أنه لا بد من قراءة « الجبائي » بدل « الحياني » . ولو أن اسم كتاب ابن الراوندي الذي بدا لابن الهيثم في رد الجبائي غير مذكور صراحة ، فإننا نستطيع استنتاجه : ففي فهرست كتب ابن الهيثم لدى ابن أبي أصيبعة الذي يرجع إلى فهرست لابن الهيثم نفسه ، عنوان كتاب آخر

---

(١) انظر ايضاً اشتينشنيدر، « الفارابي » (بطرسبرج سنة ١٨٦٩ ص ١١٦ وما يليها.

(٢) انظر فيما يتعلق بهذا لوي ماسينيون، « عذاب الحلاج » ص ٥٧٥ تعليق ٤ .

(٣) « الفهرست » (طبعة فليجل) ص ٢٣٧ .

(٤) انظر لوي ماسينيون، « عذاب الحلاج » صفحة ٥٦٠ تعليق ٥ .

يوضح لنا مركز ابن الهيثم بإزاء ابن الراوندي . فيقال في س ٦ : « نقض محمد بن الحسن علي أبي بكر الرازي المتطبب رأيه في الإلهيات والنبوات » ؛ وفي س ٨ « كتاب له في إثبات النبوات وإيضاح فساد رأي الذين يعتقدون بطلانها وذكر فرق النبي والمتنبي » . فكأن ابن الهيثم قام بإثبات النبوات هو الآخر، ومن وجهة نظر فلسفية من غير شك . وليس كتاب الرازي الذي لا بد أنه قد طعن فيه في النبوات إلا الكتاب الذي ذكرناه آنفاً والذي رد عليه أبو حاتم الرازي[١] وكذلك الحال في كتاب ابن الراوندي الذي يذكر في هذا المقام ما هو إلا كتاب الزمرذ، والمعروف عنه ان الجبائي نقضه .

فكأن معرفة المتأخرين لا لكتب ابن الراوندي فحسب بل لكل ما يتعلق به كذلك إنما ترجع إلى الردود التي ألفت عليه في عشية القرن الثالث الهجري . وما يعرف عنه من ناحية حياته ومؤلفاته يرجع في الجزء الأكبر إلى البلخي[٢] الذي يحتمل أن يكون قد تلقاه عن أستاذيه الخياط والجبائي . والفصل المطول الذي كتبه ابن الجوزي[٣] والذي كان مرجع المتأخرين أجمعين إنما أخذ جميعه تقريباً عن الكتب المتقدمة . حقاً إن ابن الجوزي يذكر أنه قرأ بعض كتب ابن الراوندي في أصولها (نفس الموضع ص٢ س ٨ من النص العربي) ولكن ذكره بعد ذلك (ص٣ س٢) للردود على كتب ابن الراوندي هاتيك يكشف لنا عن مصادره التي استقى منها والتي نستطيع تعيينها في شيء من الدقة : فهو يعتمد على رواية الجبائي كثيراً إذ ينسب إليه أقوالاً عن محتوى ثلاثة كتب لابن الراوندي (ص ٤ س٢٠ إلى ص٥ س٥)[٤] . ولعلها كانت مذكورة في مقدمة إحدى ردود الجبائي[٥] . وكذلك تبتدئ

(١) انظر قبل ص ١٢٧ .

(٢) انظر ص ١٦٣ .

(٣) مجلة : « الاسلام » المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) س ٢ وما يليه .

(٤) المذكور صراحة هو كتاب الزمرذ . والكتابان الآخران هما حقاً كتاب « التاج » الذي فيه تكلم عن قدم العالم (انظر كتاب « الانتصار » ص ٢ ، ص ١٧٢ في اسفلها ، وقارن كذلك قبل ١٠٧ من كتابنا هذا) ؛ وكتاب « الدامغ » الذي عمله ابن الراوندي في زعم الجبائي نفسه لليهود (ابن الجوزي ، نفس الكتاب ص ٥ س ١٨ وما بعده) .

(٥) وكذلك يورد الخياط في رده على « فضيحة المعتزلة » كتباً أخرى لابن الراوندي : انظر الانتصار ص ٢ وما يليها ، ص ١٥٥ ، ص١٧٢ وما يليها ، لذلك يحتمل ان تكون شذرة الجبائي قد وجدت في الرد على كتاب آخر غير كتب ابن الراوندي الثلاثة المذكورة .

القطعة ص٥ س١٨ وما يليه بقوله : « قال أبو علي الجبائي » . وهذه القطعة تتعلق بعلاقة ابن الراوندي بأبي عيسى الوراق[١] وبالظرف الذي كتب فيه كتاب « الدامغ » . ولا نحسبنا مخطئين إن قلنا إن ابن الجوزي أخذها عن رد الجبائي على كتاب « الدامغ » . ومع أن ابن الجوزي من أول مقالته إلى آخرها يورد مختصرات عديدة من كتاب « الدامغ » ، فإنه لا يمكن أن تكون هذه مأخوذة عن مصدر آخر غير كتاب الجبائي[٢] .

أما عن أبي الهيثم الجبائي فيقول ابن الجوزي (ص ٣س ٨) إنه نقض كتاب « الفريد » على ابن الراوندي . وعلى هذا فحينما تروى عن أبي هاشم (ص٥ س٦ وما بعده) فقرة من هذا الكتاب فإنا نكون هنا بإزاء شذرة مأخوذة عن رد . ومن المحقق أن الرد على زعم ابن الراوندي له أيضاً (س ١١ وما بعده) .

والشائق خاصة ما يقال عن كتاب « الزمرذ » نفسه . وليس من شك في أن هذه الأقوال لا ترجع إلى النص الأصلي لكتاب ابن الراوندي ، وإنما هي مأخوذة عن رد الجبائي الذي يروي عنه كثيراً . والملاحظة الأخيرة (ص ٤ س ٢٠) التي قام بها الجبائي تؤدي بنا إلى القول بأن الاقتباسات الثلاثة السابقة من كتاب « الزمرذ » مع الردود عليها[٣] هي أيضاً له - ويذكر ابن الجوزي أن مصدر القطعة الكبيرة (ص ٣ س ٩ وما بعده) المتعلقة بمعنى عنوان كتاب « الزمرذ » (انظر شذرة رقم ٢١) ، هو ابن عقيل الحنبلي الذي صادفنا من قبل بمناسبة اخرى[٤] . ولذا يعتمد بدوره على رد الجبائي مناقشاً لرأيه في سبب تسمية كتاب « الزمرذ » بهذا الاسم .

لم يبق علينا الآن إلا مقدمة ابن الجوزي (ص٢ س١ - ٧) . وللمرء أن

---

(١) وعلى هذا فربما كانت الفقرة ص ٣ س ٦ للجبائي فيما يتعلق بالوراق انظر بعد ص ١٨١ تعليق ٢ .

(٢) وكذلك يورد ابن الجوزي « ص ٣ س ٢ » رداً للجبائي على كتاب « نعت الحكمة » ، ولهذا فربما كان الاقتباس المذكور ص ٥ س ١٤ وما يليه ، مأخوذاً عن هذا الكتاب .

(٣) تأمل تقدير العلوم الدنيوية « العقاقير ، المغناطيس ، الطلسمات » وخصوصاً ص ٤ س ١٢ : « فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من كان انظر منهم ! » ، ومثل هذا القول لا يمكن ان يصدر عن حنبلي متأخر ، وإنما يفهم على لسان معتزلي .

(٤) انظر قبل ص ١٤٤ .

يشك في أنها تقوم على حقائق تاريخية صحيحة . يدلنا على ذلك رواية عن أبي علي التنوفي[1] (توفي سنة ٣٨٤) الأديب . وما يُذكر عن أصل ابن الراوندي اليهودي نشعر فيه من الأثر بما نشعر به فيما نتكلم عنه فيما بعد من اجتماع الجبائي مع ابن الراوندي على جسر بغداد : فكلاهما يتصل بالأدب لا بالتاريخ .

وقد آن لنا الآن أن نرجع بعد هذا الاستطراد إلى الرد الإسماعيلي على كتاب « الزمرذ » . ويميل المرء إلى الاعتقاد باستخدام المؤلف لردود سابقة بوصفها وسطاء من حيث النص ، كميله للاعتقاد بصحة ما زعمناه من أن مؤيداً نفسه هو مؤلف الرد . غير أن البرهان على هذا أصعب من ذي قبل . فبينا لدى ابن عقيل نستطيع أن نبين ولو مرة في حالة واحدة أنه بإيراده اقتباسات من كتاب « الزمرذ » قد أراد كذلك نقض النص الذي أمامه (وأعني به فيما يظهر كتاب الجبائي)[2] ، نجد على العكس من ذلك أن الرد على ابن الراوندي في الكتاب الإسماعيلي قائم بذاته ولا يكاد يرجع إلى مثال سابق عليه .

غير أني أرى في الشذرة رقم ١٠ مؤيداً لما زعمته . « فالخصم » الذي نحن بصدده هنا لا يمكن أن يكون إلا خصماً ادبياً متوهماً قد حاول الرد على كتاب « الزمرذ » قبل مؤلف كتابنا هذا . وليس من المحتمل أن يكون مثبتو النبوة الذين يظهرون في الشذرة رقم ٢ من كتاب الزمرذ كَرَادِّين على البراهمة . فقد كان هؤلاء حقاً في عَرْض ابن الراوندي أولئك الذين هاجمهم البراهمة ودحضوا أقوالهم[3] . ولم

---

(١) انظر كذلك نيبرج ، الكتاب المذكور ص ٣٧ ؛ فيما يتعلق بخصائص ابي علي التنوخي ، انظر لوي ماسينيون ، مجموعة من النصوص غير المنشورة (Recueil de textes inedits) ، ص ٢١٧ ، وعلى الرغم من هذا فليس لنا ان نرفض إمكان كون والد ابن الراوندي يهودياً ملحداً ، لكن من الغريب ان الروايات التي لدينا عن حياة ابن الراوندي تقول بانه كان صديقاً لليهود ، وإليهم التجأ حينما طلبه السلطان ، ولهم كتب مصنفات ضد الاسلام (انظر ما أوردناه عن اليافعي ص ١٧٨ تعليق) وقد كان اليهود الذين طعنوا في العهد القديم كما فعل ابن الراوندي في القرآن ، كثيرين في ذلك العصر ، أشهرهم حيوي (والأصح : حيويه) البلخي وكان معاصراً لابن الراوندي (كتب بين سنة ٨٥٠ - سنة ٨٧٥ ميلادية) ومتأثراً بالمانوية وعليه نقض سعديا كتابه ضد العهد القديم الذي الفه بالعربية - انظر أ . دافدسون ، مناظرة سعديا لحيوي البلخي (نيويورك سنة ١٩١٥) ؛ هـ . مالتر : سعديا ، حياته ومؤلفاته (فلادلفيا سنة ١٩٢١) ص ٢٦٧ وما بعدها ، ص ٣٨٤ وما بعدها .

(٢) انظر قبل .

(٣) انظر على وجه الخصوص قوله في مبتدأ الشذرة رقم ٣ : « عندنا وعند خصومنا » .

يقم هؤلاء الخصوم المزعومون برد هجمات البراهمة ونقض مذاهبهم حقاً . إلا أن المؤلف الاسماعيلي يعيب على « خصم » ابن الراوندي أنه فهم آيات القرآن على النحو الذي فهمه هو فكانت الحجج المسوقة ضده من أجل ذلك ضعيفة[1] « فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل المقامات القرآنية في جملته غير معتَبر ؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر» . ولا نحسبنا مخطئين إن حاولنا أن نرى في « خصم » ابن الراوندي هذا معتزلياً متقدماً على المؤلف الإسماعيلي الذي حاول أن يصحح أدلته وبراهينه . ومعنى هذا أن مؤلف الرد لا بد أن يكون قد عاش بعد ابن الراوندي بأجيال كثيرة .

٩ - تحليل الرد

أما أن أصل الرد إسماعيلي ، فذلك يتبين جيداً من أنه محفوظ في كتاب مؤيد وأنه مذكور صراحة أن المؤلف أحد دعاة الإسماعيلية . إلا أن الذي يسترعي النظر حقاً هو أن طابعه الإسماعيلي لا يتضح تمام الوضوح . إذ لا يبدو الداعي إلا كمسلم يدافع عن الإسلام ضد غارات الملحد غير كاشف عن ميل خاص واتجاه معين ، بل إنه ليتحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة في الدين بقوله : « اخواننا في الدين » (ص٨٠ س ٦) . ولا يشير إلى المذاهب الإسماعيلية إلا بطريق غير مباشر . والقارئ الذي لا يعرف المؤلف من قبل سيدهش لما يجده لديه من تحفظ ملحوظ ولن يرى فيه إسماعيلياً بسهولة . وليس الكتاب موجهاً إلى الذين دخلوا في مذهب الإسماعيلية السري وإنما قصد به إلى الجمهور ويراد به إدخال القارئ بلباقة في التصوير الإسماعيلي للإسلام .

وهأنذا أورد فيما يلي تحليلاً قصيراً لهذا الجزء من الكتاب المتعلق بالرد على ابن الراوندي مَعْنياً بطابعه الإسماعيلي على وجه الخصوص :

لا يستطيع الإنسان أن يمارس بنفسه قوى العقل . فكما أن النار تظل كامنة في

---

(١) وكذلك يقول ابن الهيثم ؛ انظر قبل ص ١٦٥.

الزناد أو الحجر أو الحديد حتى تجد لها من يقدحها[1] ، فكذلك الحال في العقل الإنساني يظل عديم الفعل (أي بالقوة) بالجسم حتى يوقظه إنسان . وهذا ما يفعله النبي . فهو يخرجه أولاً من القوة إلى الفعل . فإذا قيل إن العقل أعظم نعم الله على عباده فإن اسم العقل أولى بأن يكون للنبي[2] . فهو العقل بالفعل ، بينما العقل الإنساني بالقوة فحسب . (ص ٨٠ س ١٥ وما يليه) والقول بأن الأنبياء هم عقل (العالم) قديم قدم الإسماعيلية نفسها . فمن هنا يراعى أن المؤلف يلمح إلى هذا التشبيه دون أن يصرّح به . كما يتبين طابع الكتاب العلني لا السري .

والآلة الموسيقية تظل مادة ميتة حتى يستخرج منها المرء الأنغام . وعلى هذا النحو يحتاج الإنسان إلى الرسول كدليل وهادٍ إلى الإيمان بوحدانية الله (ص ٨١ س ٧ وما بعده) - وكذلك البصر لا يكون إلا بمساعد عليه (من ضوء شمس أو قمر أو مصباح الخ) . والرسول يمثل ضوء الأجرام السماوية في هداية الناس إلى المعرفة . فهو « ذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ له في أقطار السموات والأرض » . (ص ٨١ س ١٨ وما يليه)

ومثل هذه التمثيلات بين الآراء الطبيعية العلمية وبين حقائق النبوة كثير في كتب الإسماعيلية . وهي تقوم على القول بأن ظواهر الحياة الدينية تنعكس على ظواهر الطبيعة . وفي هذا الموضوع وضعت مؤلفات كثيرة[3] تدل على الدور الذي لعبه

---

(١) انظر ماكس هورتن ، مذهب الكمون لدى النظام ، « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » (ZDMG) ، المجلد الثالث والستون « سنة ١٩٠٩ » ص ٧٧٤ . غير أنه لم يبق هنا من معنى هذه الفكرة المحدود لدى النظام شيء ، ويرى المرء هذا خصوصاً وأن مؤسس مذهب « الكمون » (و« الظهور ») لم يرد به اكثر من تمثيله بفكرتي ارسطو في القوة والفعل .

(٢) ص ٤ س ٤ : « فهم أولى بأن يسموا عقلا » ، وهنا يضع المؤلف فكرة العقل المعتزلية كلها لابن الراوندي في مقابل توحيد الاسماعيلية للعقل مع فكرة العقل Vous لدى الأفلاطونية المحدثة . والمعنى المعتزلي لكلمة عقل هو العقل الانساني العادي الذي يهاب به في المسائل الدينية كمعيار ومقياس ، وهذا التقابل نفسه نجده لدى الفارابي في مقالته « في معاني العقل » (طبعة ديترتسي ، « مقالات الفارابي الفلسفية » ص ٣٩) : « اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ... ... الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم ، يقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل الخ » . قارن كذلك الموضع المهم في « رسائل إخوان الصفا » (طبعة بمباي) جـ ٤ ص ١٦٤ .

(٣) مثلا ابو يعقوب السجستاني ، كتاب « إثبات النبوة » ؛ أحمد حميد الدين الكرماني ، كتاب « راحة العقل » وغيره ؛ انظر كذلك مجلة « الاسلام » ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٦١ .

العلم والفلسفة في تأسيس الإسماعيلية[1] . ولكن مؤلفنا يدع تفصيل القول في هذا .

ونفس الرسول أسمى النفوس وجسمه أنبل الأجسام . لذا لم يكن غريباً أن يكون في مقدوره إحداث المعجزات (ص٨٧ س١١ وما يليه) . ونفسه تزن الخليقة كلها وبها كان فوق البشر أجمعين (ص٨٨ س٤ وما يليه) « وإن جسد الإنسان أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية . غير أنه بيت الحياة والفضل ، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله » . (ص٩٤ س١٨ وما يليه) .

وللأنبياء في سلم البشر الدرجة العليا . وفي الدرجة السفلى « قوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها » فقط[2] - وفوق هؤلاء « قوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم ، وهم أصلح حالاً في قربهم من سِكة العقل » - ثم « قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً - وقوم خواص - وقوم علماء وأخيار. فلا يزال الشيء يُخَلَّص وَيَنْسَبِك حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين ... يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء ويؤثرون فيهم تأثير الجمر في الفحم الأسود بإحالته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده » . (ص٨٣ س١٧ وما يليه) - وطابع هذه الأقوال الإسماعيلي غير منكور.

وأوامر الشريعة التي تبدو مناقضة للعقل نجد تفسيرها فيما قصد الله إليه من تنشئة الناس . فكما أن الآباء يعملون على تنشئة أبنائهم النشأة الأولى « لقطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسبها الأخلاق الإنسانية » ، يحاول الأنبياء أن يسلكوا « بتابعيهم الذين ينشئونهم النشأة الثانية[3] للدار [الآخرة] مسلك الآباء والأمهات بأولادهم : فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية » . وعلى هذا فليس لأوامر الشرع معنى آخر غير خرق عادات الإنسان

---

(١) كتب جابر بن حيان ومقالات إخوان الصفا مؤلفات اسماعيلية ، فيما يتعلق بالأول انظر ي. رسكاو ب. كراوس : « تهافت اسطورة جابر » ، في « النشرة السنوية الثالثة لمعهد البحث في تاريخ العلوم الطبيعية » ، برلين سنة ١٩٣٠ .

(٢) انظر : « رسائل إخوان الصفا » جـ ٤ ص ١٢٣ .

(٣) انظر سورة ٢٩ : ١٩ ، ٥٣ : ٤٨ ؛ ٥٦ : ٦٢ ؛ وكذلك « رسائل إخوان الصفا » جـ ١ ب ص ٣٨ :٧٠ ؛ جـ ٢ ص ٣٦ جـ ٤ ص ١٣٠

الطبيعية وتذكيره دائماً بصلته بالله ، والراسخون في العلم يدركون معناها ويمارسونها عن معرفة وبصيرة . (ص٩٩ س٢٤ وما يليه) .

كذلك يقف مؤلف الرد موقفاً نقدياً بإزاء المعجزات ، ولكن ليس ذلك لقوله بعدم إمكانية صدور المعجزات عن نفوس متايزة كنفوس الأنبياء ، بل لأنه يرفض إثبات صحة النبوة عن طريقها . إذ لا يحتاج إلى مثل هذه المعجزات إلا ضعاف الايمان . أما من هم على شاكلة سلمان الفارسي [١] وخديجة الخ ، فيؤمنون بالأنبياء دون حاجة إليها . ويجب علينا أن نفرق تفريقاً تاماً بين هذه المعجزات وبين « المعجزات العلمية » ، فهذه الأخيرة أسمى بكثير من الأولى ، وبها تعتبر صحة النبوة . مثل هذه المعجزات ما قاله المسيح عن محمد . (ص٨٧ س١ وما يتلوه ؛ كذلك ص٩١ س١ وما يليه) .

وعلى هذا النحو جاءت فكرته الخاصة عن عقيدة إعجاز القرآن [٢] ، تلك الفكرة التي لا نجد لها مثيلاً في كتب الكلام الكثيرة عن هذا الموضوع [٣] . فلقد اقتصر معنى إعجاز القرآن من قبل على إعجازه من ناحية نظمه وتأليفه . وهذا ما طعن فيه ابن الراوندي . أما مؤلف الرد فيتخذ نغمة أخرى : أما أن نظم القرآن لا يمكن مخلوقاً أن يبلغه ، فقد يكون ذلك صحيحاً (ص ٨٨ س١٣) ، ولكن « الكلام ألفاظ مقدّرة على معانٍ [٤] ملائمة لها . والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه . ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً ؛ فإنها لو رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب ؛ وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني . فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها ، والحاجة إلى الامتياز منها . والقرآن فهو

---

(١) ما يقال من أن سلمان ، ولوانه غير عربي ، لم يخف الهجرة من بعيد الى الرسول وإنه أقرّ به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه ؛ ص ٩١ س ١) ، من المحتمل ان يكون مأخوذاً في غالبيته من الشيعة : انظر الآن لوي ماسينيون ، سلمان الفارسي (« نشرات جماعة الدراسات الايرانية » ، المجلد السابع ، تور سنة ١٩٣٤) .

(٢) انظر قبل ص ١٢١ وما يليها .

(٣) اشير هنا بنوع خاص الى بحث عبد العليم المشار اليه ص ١٢١ تعليق ١ .

(٤) قارن « رسائل إخوان الصفا » (بمباي) جـ ١ ب ص ١١١ .

كلام بمثابة الجسد ، ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه [عنه] بالحكمة » (ص٨٧ س١٩ وما يليه) - وأساس هذه النظرية الذي لا يصرح به المؤلف هو مذهب الإسماعيلية في « الظاهر» و« الباطن » أي التفريق بين معنى القرآن الظاهري ومعناه الباطن (« أو الحقيقة » ، المسماة هنا بالحكمة) . والأول يتم « بالتفسير» والثاني « بالتأويل »[١] . « وهذا من جلالة النبوة والنبي صلى الله عليه وآله : بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه » (ص٩٣ س١٧ - ١٨) .

وفي التفاصيل يعرض لنا المؤلف في صورة واضحة تحفّظاً واحتياطاً ذوا طابع إسماعيلي خاص . فهو يدع عن قصدٍ المعنى الخاص الذي يعطيه للآية ٨٨ من سورة البقرة ، ويرفض نقض تفسير ابن الراوندي عليه نقضاً صريحاً . وهو ، ولو أنه يرفض القول بأن للملائكة أجساداً (ص٩٤ س١ وما بعده) فإنه يقول إن في ذكر الملائكة أسراراً للحكمة (الإلهية) ممنوعة عن العوام (في مقابل الخواص ، ص٩٣ س١٢) . وكل ما يقال عنها إنما هو « رموز» فحسب .

وليس مصادفة أن نرى الرد على الملحدين الذين يجحدون الإسلام خاصةً والأديان المنزلة عامة ، يلعب دوراً هاماً هكذا في الكتب الإسماعيلية الفاطمية التي تبعث اليوم . فإلى جانب هذا الكتاب الموضوع ضد ابن الراوندي يوجد ردٌّ على كتاب إلحادي لمحمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف[٢] الذي أشرنا إليه مراراً من قبل ، وكذلك رد آخر على كتاب « الاسترشاد » لملحد لم يكن معروفاً من قبل هو الثغوري[٣] . وهذا لأن الإسماعيلية التي نشأت عن حركة القرامطة المضادة ، وجدت نفسها مضطرة ، حينما كانت عماد الإسلام في الدولة الفاطمية ، إلى محاربة هذه التيارات التي كانت على صلة بها قريبة فيما قبل .

---

(١) ونصادف هذا التفريق بين الظاهر والباطن ص ٨١ س ١٨ وما يتلوه .

(٢) انظر قبل ص ١٢٧ .

(٣) نص هذا الكتاب موجود ايضاً في المجلد الخامس من المجالس المؤيدية (مجلس رقم ٤٠١ - ٤١٤) ؛ انظر قبل ص ٢٨ ، ونشتغل ، حسين الهمداني وانا ، بنشر هذا الكتاب .

١٠ - من حياة ابن الراوندي

لم تظهر شخصية من شخصيات التاريخ الروحي الإسلامي المتقدم تحت ضوء جديد بتأثير اكتشافات السنين الأخيرة كما ظهرت شخصية ابن الراوندي . لذا كان من الواجب تقدير قيمته وتعيين صلته بمعاصريه وتبيان تطوره الروحي وبواعث تفكيره على ضوء المواد الغزيرة التي اكتشفت عنه . وما سنذكره فيما يلي ليس إلا مقدمة لدراسة تفصيلية لابن الراوندي لا بد ان تبتدئ من تحليل دقيق لكتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندي[١] ولقد اورد نيبرج في مقدمته لكتاب « الانتصار» روايات متعلقة بابن الراوندي مأخوذة عن « الفهرست » لابن النديم[٢] ، و « وفيات الأعيان » لابن خلكان[٣] ، و « معاهد التنصيص » لعبد الرحيم العباسي[٤] ، وكتاب « المُنْية والأمل » لابن المرتضى[٥] ، و « مروج الذهب للمسعودي »[٦] . لكن ظهرت بعد ذلك مصادر أخرى : أولها الفصل الطويل الذي كتبه ابن الجوزي في كتابه « المنتظم في التاريخ »[٧] ؛ وثانياً ملاحظات عرضية لنفس المؤلف في كتابه « تلبيس إبليس »[٨] ؛ وثالثاً جزء في « رسالة الغفران » لأبي العلاء المعري بحثه ا . كرا كوفسكي في تفصيل[٩] . وقد وصل نيبرج في عرضه

---

(١) ما أورده ماكس هورتن في كتابه « المذاهب الفلسفية لأهل النظر من المتكلمين في الاسلام » (بون سنة ١٩١٢) ص ٣٥ ، مشكوك فيه كل الشك ، (انظر على العموم اقوال هـ . هـ . شيدر في مجلة المستشرقين لنقد الأدب (OLZ) سنة ١٩٢٧ ، ٨٣٤ وما يتلوها) فهو يزعم ، من بين ما يزعم ، ان الكتاب الذين ردوا على ابن الراوندي هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندي ضدهم .

(٢) اعني قطعة « الفهرست » التي نشرها م . ت . هوتسما في : « مجلة فينا لمعرفة الشرق WZKM » ص ٢١٧ وما بعدها . [وقد نشرت في الطبعة المصرية « للفهرست » ، ص ٤ - ٥ : القاهرة سنة ١٩٢٩] .

(٣) طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ جـ ١ ص ٣٨ وما بعدها .

(٤) طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ جـ ١ ص ٧٦ .

(٥) « المعتزلة : فصل من كتاب الملل والنحل للمهدي لدين احمد بن يحيى بن المرتضى » ، طبع توماس أرنولد ، ليبتسك سنة ١٩٠٢ .

(٦) « مروج الذهب » للمسعودي ، طبع وترجمة باربييه دي مينار « باريس سنة ١٨٧٣ » جـ ٧ ص ٢٣٧ .

(٧) نشره رتر ، مجلة « الاسلام » المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١ وما بعدها .

(٨) القاهرة سنة ١٣٤٠ ص ٧٢ ، ١١٨ وما بعدها ، حيث يشار صراحة الى كتاب « المنتظم في التاريخ » لابن الجوزي ؛ انظر قبل ص ١٤٦ .

(٩) وثيقة منسية عن كتب ابن الراوندي *Comptes rendus de l'Academie des Sciences de U.R.S.S., 1926, B. p 71 - 74)*

انظر طبعات رسالة الغفران لابراهيم اليازجي (القاهرة سنة ١٩٠٣) ، ص ١٥٧ وما بعدها ؛ لكامل كيلاني (القاهرة سنة =

النقدي لهذه الروايات إلى هذه النتيجة ، وهي أن موت ابن الراوندي كان حوالي سنة ٣٠٠هـ . ولكنا سندلي فيما بعد بدليل على أن نشاط ابن الراوندي لم يتعد منتصف القرن الثالث .

وليست الإجابة على السؤال عن تاريخ موت ابن الراوندي عديمة الأهمية . ولو كانت المسألة متعلقة بمؤلف من عصر متأخر عن ذلك بكثير إذاً لكان سواء أن نضع تاريخ موته ثلاثين أو أربعين سنة قبل أو بعد . ولكن ابن الراوندي عاش في ذلك

= ١٩٢٥) جـ ٢ ص ٧٠ وما بعدها . (وفي هذا الاخير النص مختصر) ؛ غير ان رسالة ابن القارح مطبوعة في الجزء الثالث (انظر « المقتبس » ، المجلد الخامس ص ٥٥٢) وهي التي ترد عليها رسالة الغفران . وفي رسالة ابن القارح جزء متعلق بابن الراوندي ، (طبعة كامل الكيلاني جـ ٣ ص ١٥) . ولقد اشار الى هذا الموضع للمرة الاولى ر. نكلسون في مجلة الجمعية الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٥٥ ، انظر كذلك ص ٨٣ . وكذلك انظر اجناتس جولدتسيهر: اتجاهات تفسير القرآن » (ليدن سنة ١٩٢٠) ص ١٢٠ تعليق ١ ؛ لوي ماسينيون ، عذاب الحلاج ص ١٤٨ تعليق ٥) - ولقد بحث هـ . جوتشالك في مجلة : الاسلام ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢ وما بعدها ما رواه المؤرخون المتأخرون عن ابن الراوندي وهو لا يكاد يحتوي على شيء جديد . انظر كذلك جولدتسيهر ، شريعة السبت في الاسلام في : « كتاب تذكاري مقدم لداقد كوفمان » (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ١٠١ تعليق ١ [إشارة الى الهمداني ، « رسائل » ؛ استامبول سنة ١٢٩٨ ص ٨ ؛ وفخر الدين الرازي « نهاية الايجاز » ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ص ١٦٤ - ١٦٦] ؛ ك . أ . نليتو ، في « مجلة الدراسات الشرقية » المجلد السابع ص ٤٢١ وما بعدها ؛ هـ . رتر ، مجلة : « الاسلام » المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٧ وما بعدها - ولم أر الموضع الموجود لدى ابن شاكر الكتبي عن ابن الراوندي في كتابه « عيون التواريخ » (طبعة ليدن سنة ١٩٢٧) [انظر هوتسما ، مجلة فيينا لمعرفة الشرق المجلد الرابع ص ٢٢٩] . وهأنذا أورد فيما يلي الفصل الذي كتبه اليافعي عن ابن الراوندي في كتابه « مرآة الجنان » الذي له أهمية خاصة لأنه يضع تاريخ موته سنة ٢٤٣ (وهذا شاهد آخر على أن موت ابن الراوندي كان متقدماً) ولأنه يحتوي على شذرات من كتاب ألفه ابن الراوندي لليهود من غير شك (انظر قبل ص ١٥٧) [مخطوطة برلين رقم (4952, fol. 159a (= B) ؛ مخطوطة باريس (1589, fol. 196b (= P)] : وفي السنة المذكورة (سنة ٢٤٣) توفي ابن الراوندي احمد بن يحيى بن اسحق الراوندي ، وله مقالة في علم الكلام وينسب الى الزيغ والالحاد ، وله مائة وبضع عشرة (حذف من :B) كتابا ، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام . قال ابن خلكان بعد ما اثنى على فضله : وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه أهل الكلام في كتبهم . قال : وكان من فضلاء عصره ومن تصانيفه كتاب « فضيحة المعتزلة » . قلت : وهو إن رد على المعتزلة وأصحابنا ينسبونه الى ما هو أضل وأفضح من مذهب المعتزلة ! عاش نحواً من (نحو:B) اربعين سنة ونسبته الى راوند قرية من قرى قاسان ... ... قلت : وذكر اصحابنا في باب النسخ (الشنع في مواضع متفرقة من B) من كتب الأصول انه هو الذي لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ بزعمهم بنقل مفرى (مقرى :B) بأن قال لهم : قولوا إن موسى عليه السلام امرنا ان نتمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض ، ولا يجوز ان يأمر الأنبياء الا بما هو حق . وهذا القول بهت وافتراء على موسى صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وعلى جميع النبيين والمرسلين » . وفي هامش مخطوطة باريس : « سيأتي ذكر ابن الراوندي وانه مات في حدود الثلاثمائة . وهذا اضطراب عجيب فليحرز» . وتحت سنة ٣٠٠ في نهايتها (P. fol. 227b) مقال قصير عن ابن الراوندي لا يأتي بجديد (وهو مختصرات عن ابن الجوزي) .

القرن الحاسم من تاريخ الإسلام الذي فيه تحدث كل عشر سنوات تغيراً هائلاً في الموقف الروحي . فإن كان كتاب « الزمرذ » كتب قبل سنة ٢٥٠ ، فمكانته في تاريخ الإلحاد في الإسلام هي تلك التي يتطلبها تبعاً لشكله وأسلوبه ، فلن يكون لمثل هذا الكتاب - الذي كان أثره من الناحية الخطابية أكثر منه من الناحية البرهانية ، في نهاية القرن الثالث ، حينما اتسعت دائرة مقاومة مبادئ الإسلام ، وقامت حركة التنوير على أيدي القرامطة والفلاسفة والصوفية - ذلك الأثر الذي كان له في الواقع ، ولن يكون له ذلك الصدى الذي أثاره في دوائر الإسلام السُّني . وهأنذا أقتصر فيما يلي على إيراد آراء نيبرج في اختصار مشيراً في كل جزئية إلى كتابه .

يذكر المسعودي[١] أن تاريخ وفاة ابن الراوندي هو سنة ٢٤٥ هـ ويتفق معه ابن خلكان الذي يقول عنه إنه مات حوالي سنة ٢٥٠ وهو في سن الأربعين . أما ابن عقيل ، وهو مصدر ابن الجوزي ، وكذلك عبدالرحيم العباسي بوساطة الأخير ، فيحدد عمره بمقدار ٣٦ سنة[٢] . كذلك يُذكر في كتاب « تلبيس إبليس » صراحة : « وأُخِذ وهو في الشباب »[٣] .

وعلى العكس من ذلك يذكر باقي المؤلفين تاريخ موته المتأخر: فابن الجوزي نفسه يضعه في كتاب « المنتظم في التاريخ » تحت سنة ٢٩٨ ؛ ويوجد هذا التاريخ نفسه في « معاهد التنصيص » الذي يعتمد على ابن الجوزي ، وتبعا لذلك يكون عمر ابن الراوندي قد نيف على الثمانين ؛ وحاجى خلفه[٤] يذكر أنه مات سنة ٣٠١ . وكذلك تقول الروايات لدى أبي الفداء وأبي المحاسن بن تغري بردى[٥] . والقول الحاسم عند نيبرج في تأخير موته يبدو أنه ما فعله ابن المرتضى من وضع ابن الراوندي في الطبقة الثامنة من بين المعتزلة ، أعني بجعله معاصراً للجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣) وللخياط ولأبي القاسم البلخي (المتوفى سنة ٣١٩)[٦] .

---

(١) « مروج الذهب » ، الجزء السابع ، ص ٢٣٧ - وكذلك اليافعي ، انظر التعليق السابق .

(٢) واختلاف القراءة الذي يثبته رتر وهو رقم ٦٦ (نفس الموضع ص ٩) يجب ان يلغى .

(٣) ص ١١٨ .

(٤) انظر نيبرج ، الكتاب المذكور ص ٤٠ .

(٥) س . هـ . جوتشالك (Gottschalk) ، مجلة : الاسلام ، المجلد التاسع عشر ص ٢٨٢ .

(٦) نيبرج ، مقدمة « الانتصار » ص ٢٩ .

ونجد مثل هذا التناقض كذلك في الروايات المتصلة بعلاقته بالجبائي . فمن جهة يقول كتاب « المنتظم »[1] (وتبعاً له كتاب « معاهد التنصيص » [2]) رواية عن أبي علي الجبائي ، إن ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق قد طلبهما السلطان ولكنه مات بعد ذلك بقليل . ومن جهة أخرى يذكر صاحب كتاب « معاهد التنصيص » ، الذي لا نعرف له مصدراً في ذلك ، أن ابن الراوندي اجتمع هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد وتناظرا في إعجاز القرآن[3] . فإذا كان أبو عيسى الوراق ، وذلك ما تؤيده روايات كثيرة ، قد مات سنة ٢٤٧[4] ، فإن كلام الجبائي عن موت ابن الراوندي برهان على تقدم موت ابن الراوندي ، بينما تستدعي الرواية الأخرى عن اجتماع ابن الراوندي مع الجبائي أن يكون ابن الراوندي قد مات متأخراً .

والبحث في تاريخ وفاة ابن الراوندي لا بد أن يبتدئ من شخصية أبي عيسى

---

(١) مجلة : الاسلام ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٥ س ١٨ .

(٢) نيبرج : الكتاب المذكور ص ٣٩ .

(٣) نيبرج : الكتاب المذكور ص ٣٧ .

(٤) « مروج الذهب » ، جـ ٧ ص ٢٣٦ - فيما يتعلق بأبي عيسى الوراق . انظر مجلة : الاسلام ، المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٥ وما بعدها ؛ نيبرج الكتاب المذكور ص ٢٠٥ . ويورد لوي ماسينيون في كتابه : « مجموعة من النصوص غير المنشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الاسلام » (باريس سنة ١٩٢٩) ص ١٨٢ وما بعدها ، شذرات من نقض المسيحية لأبي عيسى ، وهي محفوظة في رد يحيى بن عدي عليها (انظر أ. بربيه Perier ، يحيى بن عدي ، فيلسوف عربي نصراني في القرن العاشر ، باريس سنة ١٩٢٠ ص ١٥٠ وما بعدها) وتاريخ وفاته المذكور هناك وهو سنة ٢٩٧هـ ناشئ عن خطأ من غير شك (كذلك بربيه ، الموضع المذكور) . ولقد ساق هـ. هـ. شيدر الدليل على أن اليعقوبي المؤرخ (كتب حوالي سنة ٢٧٠) اعتمد على أبي عيسى الوراق في عرضه لمذهب المانوية ، فكأنه كان قبل اليعقوبي [حاشية : نبهني الاستاذ ماسينيون الى الفصل القيم الذي كتبه عن ابي عيسى الوراق محمد بن محمد داماد الحسيني في كتابه « الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الامامية » (طبع حجر ، طهران سنة ١٣١١هـ ؛ قارن بروكلمان جـ ١ ص ١٨٧) ص ٥٥ وما بعدها] وهنا كذلك (عن فخر الدين الرازي والسيد المرتضى) يذكر ابن الراوندي بجانب ابي عيسى الوراق : « وقال السيد المرتضى في كتاب « الشافي » : إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندي القاضي » . وهذا خلط بابن الراوندي القاضي (انظر السمعاني ، كتاب « الأنساب » ، سلسلة جب التذكارية ، المجلد العشرون ، ورقة ٢٤٥/أ) . ومن المهم ان يذكر النجاشي (« كتاب الرجال » ، بمباي سنة ١٣١٧ ص ٨٤) ان ابا عيسى الوراق كان معاصراً لرواي تبيت بن محمد بن ابي محمد العسكري الامامي . وهذا ينسب الى النصف الأول من القرن الثالث . ومن الشائق ايضاً ان ابا عيسى كان يعد شخصاً مرضياً عنه عند في سنة الامامية - قارن ايضاً ابن تيمة ، كتاب « منهاج السنة النبوية » (بولاق سنة ١٣٢٢) جـ ٣ ص ٢٠٧ . وقد تكلم حديثاً عن ابي عيسى في تفصيل عباس إقبال في كتابه : « آل نوبخت » (Les Nawbakht) (طهران سنة ١٩٣٣) ص ٨٥ وما بعدها . وهناك كذلك (ص ٨٧ وما يليها) ترجمة لابن الراوندي .

الوراق الذي لا يذكر عبثاً إلى جوار ابن الراوندي في روايتي الجبائي والمسعودي[1] .
وأبو عيسى الوراق هو الملحد المبطن للمانوية المشهور كما يقول الخياط بذلك صراحة في مواضع كثيرة (ص٩٧ ، ١٥٢ ، ١٥٥) . وكان أستاذاً لابن الراوندي والدافع له على الإلحاد الصريح ؛ وكما سنبين فيما بعد ، ابتدأ ابن الراوندي تآليفه الإلحادية في السنين الأخيرة من حياته ، تلك التآليف التي لها يدين بأهميته وخطورة شأنه . ولا يمكن أن يقع موت أحدهما بعيداً عن موت الآخر بمقدار ٥٠ سنة ، وعلى ذلك فإن القول المروي عن الجبائي متعلقاً بموتهما يستحق كل تصديق . ولعل الرواية الآتية ترجع إلى الجبائي أيضاً وهي :« وقد كان ابن الراوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الملحد أيضاً يتراميان بكتاب الزمرذ ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه . وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن »[2] والرواية القائلة بأن عمره نيف على الثمانين تبدو ثانوية بإزاء الرواية الصحيحة غير المطعون فيها التي تقول إن عمره كان ٤٠ سنة تقريباً . أما تاريخ مولده (حوالي سنة ٢١٠) فثابت لدى جميع المؤلفين . والذين يقولون إنه مات حوالي سنة ٣٠٠ يضطرون ، تحاشياً للتناقض ، إلى جعل سنه ثمانين سنة أو أكثر[3] فإذا كان ابن الراوندي قد مات سنة ٣٠٠ وهو ابن أربعين ربيعاً ، إذاً لما عاصر أبا عيسى الوراق . من أجل هذا كله كان موت ابن الراوندي سنة ٢٥٠ تقريباً ، وليس علينا بعد إلا أن نفسر كيف وُضِع تاريخ موته المتأخر.

هناك ثلاثة براهين يسوقها نيبرج[4] لإثبات صحة التاريخ المتأخر:

١ - « إن صح أن ابن الراوندي اجتمع مع أبي علي الجبائي فلا بد أن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير من القرن الرابع ، ومستحيل أنه قد مات حوالي سنة ٢٥٠ هـ ، إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ ؛

٢ - عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط والكعبي ؛

---

(١) يذكر المسعودي موتهما الواحد تلو الآخر.

(٢) انظر شذرة رقم ٢٦ - ولقد أبنا من قبل (ص ١٦٨) أن جزءاً كبيراً مما ذكره ابن الجوزي عن ابن الراوندي يرجع إلى ردود الجبائي التي كان ابن عقيل وسيطاً لها . وهذا صحيح خصوصاً فيما يتعلق بما يذكر عن كتاب الزمرذ.

(٣) ويقول ابو المحاسن انه عاش ٨٦ سنة . انظر *Der Islam, XIX, p. 222*

(٤) الكتاب المذكور، ص ٤٠.

٣ - ثبت من كتاب « الانتصار » أن ابن الراوندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في كتابه « فضيحة المعتزلة » ونقض كلامهما (راجع ص٦١ و ص١٠٢ - ١٠٣) ؛ وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً ، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الراوندي حول سنة ٢٥٠ هـ أي قبل الجاحظ بقليل ، أي في زمان أهل الطبقة السابعة ؟ » .

ولنبدأ بالبرهان الأخير . إن هذين الشخصين بعينهما اللذين يذكرهما نيبرج يدلان دلالة واضحة إلى أي حد كان تقسيم ابن المرتضى لطبقاته غير موثوق به تمام الوثوق ولو أن كتابه لا غنى عنه في تاريخ المعتزلة . فنحن هنا بصدد متكلمين غير معروفين تماماً في كلتا الحالتين . أما أبو زفر فقد روى (تبعاً لكتاب « الانتصار » ص ٦١) عن هشام الفُوَطي المذكور في الطبقة السادسة ، وكان معاصراً للمأمون (١٩٨ - ٢٩٨) . وفي كتاب « المنية والأمل » ص ٥٤ يضع ابن المرتضى أبا زفر في الطبقة الثامنة حقاً ، ولكنه في ص ٤٤ يقول صراحة إن أبا زفر رأى الهذيل (العلاف) وأبا موسى (المردار) وصالح الإسواري شخصياً . أما ثالث هؤلاء فغير معروف[١] . وأما المردار فيذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة وهو تلميذ بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠) ومات أبو هذيل سنة ٢٢٥ أو سنة ٢٣٥ وقد أشرف على المائة . فلا يمكن أن يعد في الطبقة الثامنة إذاً ، إلا إذا كان قد مات في نهاية القرن الثالث . غير أن الروايات لا تقول لنا شيئاً عن عمره وإلى أي زمن امتد نشاطه كأستاذ وكاتب . فطريقة ابن المرتضى هي أن يرتب المعتزلة تبعاً لتاريخ موتهم لا تبعاً لعصر ازدهارهم .

وهكذا الحال فيما يختص بأبي مجالد . فهو كذلك منسوب إلى الطبقة الثامنة[٢] كما ذكر نيبرج[٣] ، وقد أخذ عنه الخياط . ولكن يذكر من جهة أن أبا مجالد كان صاحباً (لا تلميذاً ؟) لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبي موسى المردار ، ومن جهة أخرى يذكر ، بعد أن قال إن الخياط قد أخذ عنه ، ما يأتي صراحة : « وأخذ عنه أبو الحسين الخياط وإن [كان] من أصحاب من تقدم » ، أي من الطبقة السابقة (ص ٤٠ س ٥) . ولا تفهم هذه العبارة إلا على أن الخياط كان تلميذاً له

(١) ويجب ان يفرق بينه وبين ابي علي الأسواري المعتزلي المشهور.
(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ في اعلاها .
(٣) ص ٢٠٧ .

وهو صغير . وعلى هذا فإذا ما ذكر ابو زفر وأبو مجالد في « فضيحة المعتزلة » فلا يدل ذلك على أن تأليف هذا الكتاب كان متأخراً . ويقول الخياط نفسه[1] إن ابن الراوندي كان يكذب على الأحياء من المعتزلة .

وبهذا النقد لتقسيم ابن المرتضى للطبقات تسقط حجة نيبرج الثانية أيضاً . ولقد عاش ابن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ) في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي ، ذلك التاريخ الذي يمثله ابن الجوزي أعظم تمثيل (توفي ابن الجوزي سنة ٥٩٧ هـ) . ولهذا السبب عد ابن الراوندي في الطبقة الثامنة التي هي طبقة الخياط والجبائي .

أما الأخذ بالرواية التي تقول بأن الجبائي اجتمع مع ابن الراوندي على جسر بغداد والتي لا تقوم على مصدر قويم موثوق به ، كما أنها ما يقوله ابن الجوزي عن موت ابن الراوندي ، الذي يعتمد على رواية الجبائي (برهان نيبرج الأول) - فلا محل له . ومحاولة نيبرج[2] إثبات أن العبارة الأخيرة من هذه الرواية مضافة وليست أصلية ، قليلة الاحتمال والقبول . إذ يظهر جلياً من كتاب « المنتظم في التاريخ » أن ابن الجوزي كانت لديه حقاً كتب الجبائي أو ما كتبه ابن عقيل[3] ، وأنه اقتبس منها حرفياً .

ولنتأمل قليلاً ما يقال من اجتماع ابن الراوندي مع الجبائي على جسر بغداد . وهي رواية يذكرها صاحب كتاب « معاهد التنصيص » دون أن يذكر الراوي أو المصدر الذي عنه أخذ . وكان الحديث بينهما دائراً على مسألة إعجاز القرآن من الناحية اللفظية ، تلك المسألة التي هاجمها ابن الراوندي كثيراً . ولكن ابن الراوندي يبدو هنا متقهقراً أمام حجج الجبائي مخلياً له الميدان . وأسلوب هذه الرواية يدل صراحة على عدم صحتها . فهي أدب[4] بحت . وإنا لنعرف جيداً كم اخترع أدباء القرن الرابع الهجري[5] . ولا بد أن تكون قد نشأت عما هو معروف من أن الجبائي

(١) كتاب الانتصار ص ٩٧ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٢ .

(٣) انظر قبل ص ١٦٨ .

(٤) فيما يتعلق بمخترعها الذي زعمناه انظر قبل ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٥) انظر على الخصوص زكي مبارك : « النثر الفني في القرن الرابع » ، طبعة باريس سنة ١٩٣١ ص ١١٨ وما يليها .

كان خصماً لدوداً لابن الراوندي وأنه نقض عليه كتاب « الدامغ » الذي يطعن فيه ابن الراوندي على القرآن . ولهذا وضعت هذه الطُّرْفة كلاً منهما ضد الآخر.

ومعظم ما عرفه المتأخرون عن ابن الراوندي مأخوذ مما كتبه الجبائي ضده . ومن هنا نشأ الاستنتاج الخاطئ أن ابن الراوندي كان معاصراً ومن سنّه . ولعل هذا هو السبب في وضعهم وفاة ابن الراوندي قريبة من وفاة الجبائي (٣٠٣ هـ) .

ولنقارن الآن في إيجاز صورة ابن الراوندي كما تظهر في كتاب « الزمرذ » بتلك الصورة التي تعطينا إياها الروايات المذكورة عنه وخصوصاً كتاباه اللذان حفظا لنا على الأقل جزئياً ، وأعني بهما كتابي « فضيحة المعتزلة » وكتاب « الدامغ » أما الأخير ومجموعة أخرى من الكتب الإلحادية ذكرها نيبرج (ص ٣٣ وما بعدها)فيتصلان اتصالاً وثيقاً بكتاب « الزمرذ » ، بينما يبدو ابن الراوندي في كتاب « فضيحة المعتزلة » خصماً للمعتزلة ولكنه ما زال مُسْلماً بعد . ولقد شوه الخياط في رده على هذا الكتاب صورة تطور ابن الراوندي الروحي ، حينما - عن حق بالطبع في بعض الأحيان - استخدم كتبه الإلحادية ضد كتاب « فضيحة المعتزلة » في مواضع كثيرة[١] . ومع هذا كله ففي مقدورنا تحديد الخطوات الرئيسية على الأقل .

تتفق كل الروايات على أن ابن الراوندي كان في الأصل معتزلياً . والبلخي يمدح[٢] حذقه ومعرفته بدقيق الكلام وجليله . ويورد لنا الخياط ، وهو أعظم مصادرنا ، آراءه أيام كان معتزلياً ببغداد[٣] . وكان عم ابن الراوندي وأخوه معتزليين[٤] . ويورد البلخي ثَبَتَاً بالكتب التي ألفها ابن الراوندي في حداثته[٥] . ثم كان انشقاقه على المعتزلة . ويشير الخياط إلى الأسباب التي من أجلها طردته المعتزلة من حظيرتها[٦] فمال ابن الراوندي إلى الشيعة وأصبح خصم المعتزلة اللدود . وحمله

---

(١) «في كتاب الانتصار» ص ٢ ، ١٥٥ وغير ذلك .

(٢) في شذرة « الفهرست » [ص ٤ س ٢٠ وما يليه من الطبعة المصرية] : انظر (WZKM) جـ ٤ ص ٢٢٣ ، كذلك ابن حلكان ، انظر نيبرج ؛ مقدمة كتاب « الانتصار » ص ٣١ وما يليها .

(٣) كتاب الانتصار ص ١٠٢ س ٢ وما يليه .

(٤) نفس الكتاب السابق ص ١٤٩ .

(٥) نيبرج ص ٣٢

(٦) كتاب الانتصار ص ١ ، ٢ ، ١٠٢ ، ١٤٩ ، ١٧٣ وغير ذلك كثير.

غيظ الصابئ [١] عن مذهب إلى مذهب آخر على نقض مذهب أصحابه الأولين . وإلى هذا القصد ينتمي كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي دعا إلى تأليفه كتاب « فضيلة المعتزلة » [٢] للجاحظ والذي فيه هاجم المعتزلة . وهنا يصبح ابن الراوندي شيعياً بمعنى الكلمة يدافع في الجزء الثاني عن آرائهم ومقالاتهم . وفي هذا الزمن ألف كذلك كتاب « الإمامة » [٣] . ويعزو البلخي [٤] بحق إلى « كتب صلاحه » . إذ لم يترك إبن الراوندي أسس الإسلام بعد .

إلا أن هذه الفترة لم تدم كثيراً . إذ نراه بعد ذلك في زمرة هؤلاء الذين يبطنون الزندقة ويبغون هدم قواعد الإسلام ، وقد كانوا فيما يظهر من الشيعة [٥] . وقد أثر فيه على الخصوص أبو عيسى الوراق الملحد الذي أدى به إلى أن يدير للشيعة ظهره [٦] . ولدينا وثيقة قيمة فيها يتحدث ابن الراوندي عن هذا التغير الذي طرأ عليه . وفي كتاب « فضيحة المعتزلة » فضل - ضد الجاحظ - عَلِيًّا على جميع الصحابة [٧] . ويذكر لنا الخياط عكس هذا حين يقول إن ابن الراوندي حكى أن أبا عيسى الوراق قال له : « تكتب بِنُصرة أبغض الخلق إليَّ ؟ » يريد علي بن أبي طالب [٨] . وكان ابن الراوندي إلى ذلك الحين شيعياً ولكن أبا عيسى الوراق أداه إلى هجر الإسلام هجراً نهائياً . وفي أثناء اتصاله بأبي عيسى الوراق كان يرشق سهامه الحادَّة في الإسلام . وإلى هذا العصر ينتمي كتابا « الزمرذ » و « الدامغ » . ولقد تحدثنا من قبل عنهما .

ولو كنا حاولنا تحديد أهمية هذه الشخصية العجيبة ومكانتها في تاريخ الإسلام الديني والتنوير الإسلامي ، إذاً لخرج ذلك عن نطاق البحث . وإنما نحن اقتصرنا على تفسير كتاب « الزمرذ » من الناحية اللغوية آملين أن يكون في استطاعتنا العودُ إليه في فرصة أخرى .

---

(١) الكتاب السابق ص ١٠٣ س ١٥ : « فحمله الغيظ الذي دخله على ان مال الى الرافضة » ؛ كذلك ص ٢٣ س ٥

(٢) الكتاب السابق ص ١٠٣ وما يليه .

(٣) نيبرج ص ٣٣ .

(٤) WZKM, p. 274 [« الفهرست » ص ٥ س ١٢ من الطبعة المصرية] .

(٥) انظر قبل ص ١٢٦ س ١٤ .

(٦) كتاب « الانتصار » ص ٩٧ ، ١٤٩ ، ١٥٥ .

(٧) نفس الكتاب ص ١٥٤ .

(٨) نفس الكتاب ص ١٥٥ س ١٢ .

جابر بن حيـــان

لن يستطيع الباحث في تاريخ الفكر الإسلامي أن يجد شخصية أغرب وأخصب من شخصية جابر بن حيان. فهي شخصية أمعنت في الغموض واكتنفها السر، حتى كادت أن تكون أسطورة؛ وتسامت في التفكير حتى ليقف المرء اليوم ذاهلاً أمام ما تقدمه لنا من نظرات علمية فلسفية كلها عمق وكلها حياة، وأمام هذه الروح العامة التي تسودها، روح التنوير والنزعة الإنسانية، التي تصبو إلى اكتناه كل الأسرار، وتشعر بما يشيع فيها من قوى إلهية مُبدِعة فترتفع بالإنسان إلى مقام الألوهية، ويحدوها الأمل في التقدم المستمر الوثاب للإنسانية في تطورها. وشخصية هذا حظها الروحي ستظل حية باستمرار، لأنها من النماذج الحية أبداً للإنسان السالك سبيله قُدُماً نحو تحقيق «الصورة» العليا على الأرض؛ ولن يستطيع البحث العلمي والفيلولوجي والحضاري أن يفرغ منها فراغاً تاماً، مهما أنفق من جهد في هذا السبيل: بل ستمعن في البعد كلما توغل في الطريق إليها، وسيزداد مقدارها كلما تلمّس المرء نواحيها. ونحن اليوم أبعد ما نكون عن إدراكها إجمالاً، فضلاً عن الإحاطة بخطوطها الرئيسية وتياراتها التوجيهية. لأن البحث فيها لم يكد يبدأ جدياً بعد، أو إن بدأ فلا يزال في مستهل الطريق. بل إن التراث العلمي الإسلامي لا زال الغموض يغزو أطرافه من كل جانب، لأن المستشرقين، وهم وحدهم الذين يقومون بشيء من الكشف عن مناحي الحياة الروحية في الإسلام، لم يبدأوا البحث في تاريخ العلوم الطبيعية في الإسلام إلا منذ عهد قريب جداً لا يكاد يتجاوز هذا القرن، ولم يأخذ هذا البحث مظهراً جدياً ولم يظفر بعناية صحيحة إلا منذ سنة ١٩٢٥. وإنما كانوا يعنون في القرن الماضي بالناحية الدينية فالتاريخية فاللغوية فالفلسفية فالصوفية على هذا الترتيب أو ما يشبه. وبدأت العناية بالناحية العلمية واضحة بعض الوضوح عند المرحوم نلّينو في دراساته «لعلم الفلك عند العرب»

ونشره « زيج » البتّاني ، وكان ذلك في مستهل هذا القرن . لكن لم يكد يمضي ربع هذا القرن الأول حتى بدأ تيار جديد قوي يتجه نحو الناحية العلمية على وجه التخصيص ؛ ثم ما لبث هذا التيار أن توطدت أركانه حتى شعر المستشرقون بأن مهمة الإستشراق الإسلامي تنحصر في البحث في هذه الناحية ، ناحية تاريخ العلوم في الإسلام ، حوالي سنة ١٩٣٠ . فنرى مارتن پلسنر يكتب رسالة صغيرة يدل على هذا الاتجاه عنوانها وهو« تاريخ العلوم في الإسلام كمهمة للاستشراق الإسلامي الجديد » (طبعت في تيبنجن سنة ١٩٣١) . وإذا بجيل ممتاز من المستشرقين الشباب يمضي قُدُماً في سبيل تحقيق المهمة الجديدة . فبدأ روسكا بالعناية بالناحية الكيميائية أو علوم الصنعة عند العرب ، فأخرج كتاباً قيّماً بعنوان « الكيميائيون العرب » في كنّاشتين (طبع في هيدلبرج ، سنة ١٩٢٤) ، وتلاه البحث في الناحية السرية أو ناحية المذاهب المستورة في الفكر الإسلامي بما قدمه لنا في بحثه في الجزء الأخير من كتاب « سر الخليقة » المنسوب إلى بَلَنْياس الطُواني (ظهر في هيدلبرج سنة ١٩٢٦) . وأكمل البحث في هذا الكتاب الأخير پلسنر الذي عني خصوصاً بالناحية الفيثاغورية ، في دراسته لكتاب « تدبير المنزل » لبريسون (هيدلبرج سنة ١٩٢٨) ، ولكتاب « الفلاحة النبطية » المنسوب إلى ابن وحشية (بحث في « مجلة الساميات » ج ٦) . واتجه هلموت رِتر إلى هذه الناحية كذلك ، في دراساته ونشرته لكتاب « غاية الحكيم » المنسوب إلى مسلمة المجريطي (نشره في ليبتسك سنة ١٩٣٣) . ثم جاء پينس فعُني بمذاهب الفِزْياء وذلك في كتابه « نظرية الجوهر الفرد في الإسلام » (برلين سنة ١٩٣٦) .

ولكن هؤلاء جميعاً قد بحثوا أبحاثاً عامة أو جزئية مفردة ، فلم يُعنوا بدراسة الشخصيات العلمية الفذة في تاريخ العلوم في الإسلام : وإنما فعل ذلك المأسوف عليه پاول ِكرَوْس الذي يقدم لنا اليوم خلاصة أبحاثه عن أبرز هذه الشخصيات جميعاً ، ونعني به جابر بن حيان .

وعناية الأستاذ كروس بجابر عناية قديمة شاملة ، حتى لنستطيع أن نقول إن مجهوده العلمي قد لازمته شخصية جابر كل الملازمة منذ اللحظة الأولى ، حتى أصبح أعظم حجة في كل ما يتصل بجابر . وإن دراساته المختلفة لتكاد أن تكون

دائماً « على هامش جابر » . فأبحاثـه في الإسماعيلية وكل المذاهـب المستـورة في الإسلام إنما مصدرهاعنايته بجابر، أعظم ممثل لهذا التيار الروحي المستور. وكانت باكورة هذه العناية بحثاً على الرغم من صغـره فإنـه بحث ممتـاز، إن بالدقـة الفيلولوچية أو بالطرافة في النظر، وهو « تهافت أسطورة جابر » (ظهر في الجـزء الثالث من « النشرة السنوية لمعهد الأبحاث الخاصة بتاريخ العلوم » في برلين سنة ١٩٣٠) . وفي هذا البحث أثبت أن مجموعة كتب جابر كانت إسماعيلية ، وأنهـا النموذج السابق لكتب إخوان الصفا . وكان عليه من أجل أن يقدم بحثه عن جابر أن يبدأ بنشر شيء من كتبه ، فنشر مختارات منها بعنوان « مختار رسائل جابر بن حيان » (مطبعة الخانجي سنة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٥ م) : من هذه المختارات نشر فصولاً رئيسية من كتب جابر ، كما نشر رسائل كاملة ، وعني في اختياره بأن تكون هذه النصوص ممثلة لمختلف نواحي مذهب جابر : ففيهـا نمـاذج لأبحاثـه الكيميائية ، ولأبحاثه الفزيائية الفلسفية ، كما أن فيها نصوصاً تتعلـق بالنـاحية الدينية ، من شأنها أن تبين لنا الصلة بين آرائه وآراء الغلاة من الشيعة ، مما يرجّح نسبة رسائل جابر إلى الأوساط الشيعية الإسماعيلية . وقد بذل في نشره مجهوداً جباراً حقاً ، لأن النسخ التي اعتمد عليها مشوهة جداً ، وبعض الرسائل قد اعتمد في نشره على مخطوطة وحيدة ، فكان عليه حينئذ أن يكمل النقص في كثير من المواضع وأن يقترح تصحيحـات لا تحصى . ووفّـق في هذا كلـه إلى حد بعيد ، فاستطاع أن يقدم لنا نصاً واضحاً قليل الأغلاط التي يمكن إصلاحها (لنذكر على سبيل المثال ما أضافه ص١٠ س٩ : « [المبتدأ والخبر ، وأما] الخبر فهو الذي فيه الفائدة العظمى » فهنا أضـاف كلمـة « المبتـدأ » والصـحيح أن يضيف كلمـة « الإنشاء » لأن جابراً يتحدث هنا عن تقسيم القول إلى إنشاء وخبر ، والشاهد على ذلك قوله عن الخبر إنه « الذي يحتمل الصدق والكذب ....»)

وها هو ذا يقدم لنا بحثه عن جابر بن حيان في جزئين ظهرا ضمن مطبوعات المعهد المصري باللغة الفرنسية ؛ فظهر الجزء الثاني في سنة ١٩٤٢ (المجلد الخامس والأربعين من مطبوعات المعهد) . أما الجزء الأول فظهر في السنة التالية (المجلد الرابع والأربعين) وهو خاص بكتب جابر كلها ، فهو إلى جانب المقدمة الطويلة ثَبت بكل كتبه مفصل كل التفصيل .

في الجزء الثاني يعرض لنا الأستاذ كروس المسائل العلمية الرئيسية الواردة في الكتب المنسوبة إلى جابر بن حيان ، ونقول « المنسوبة » لأنه أثبت في الجزء الأول أن هذه الكتب منحولة كلها ، قد وضعتها طائفة من علماء الشيعة المشتغلين بالكيمياء حوالي سنة ٣٠٠ هـ = سنة ٩١٢ م . ثم يتبع عرضه لكل مسألة بالبحث في الأصول اليونانية والشرقية التي اعتمد مؤلف هذه الكتب عليها واستمد منها آراءه .

فعرض أولاً مسألة « الإكسير » ، وفي هذا العرض تحدث عن تحول المعادن ، وتركيب الإكسير ، لا من المواد المعدنية فحسب بل ومن المواد النباتية والحيوانية كذلك ، ودرس إلى جانبها تصنيف المعادن عند جابر وعند غيره ، وخصوصاً عند محمد بن زكريا الرازي والصابئة . وهو عرض يمتاز بالوضوح والتنظيم ، ولكن البحث المهم في هذه الناحية هو الخاص بالمصادر التي استقى منها جابر نظرياته في المعادن وفي الإكسير . فهنا نجد كروس يعرض لنا في إيجاز تطور الكيمياء اليونانية ، وخصائص كل دور من الأدوار التي مر بها هذا التطور ثم يبحث في صلة الكيمياء الجابرية بكل دور من هذه الأدوار ، ويعنى خصوصاً بصلة جابر بكيمياء ذوسيموس وبلنياس . ويخرج لنا من هذا البحث ببيان ما هنالك من اختلاف كبير جداً بين الكيمياء الجابرية والكيمياء اليونانية القديمة . فعلى الرغم مما هنالك من تشابه في التعبير الاصطلاحي وفي جزئيات كبيرة ، فإن كيمياء جابر تختلف اختلافاً بيناً عن غيرها إن في الروح أو في التفصيلات . فكيمياء جابر تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية ، واستبعاد الخوارق ، والاتجاه العلمي والعقلي ؛ بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية واستخدام فكرة الخوارق في التفسير . ومن ناحية التفصيل ، نجد جابراً يعنى بالكيمياء العضوية خصوصاً ، ويستعمل ملحاً لم يعرفه القدماء اليونانيون والشرقيون ، وإنما استعملته الكيمياء الإسلامية ، ونعني به ملح النوشاذر ، ويرجع العناصر إلى الكيفيات الطبيعية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة .

لكن جابراً يظهر لنا أكثر قرباً من الكيمياء اليونانية وأبعد عن الروح العلمية العقلية في المسألة الثانية من المسائل التي عرض لها كروس . فإن « علم الخواص » عند جابر متأثر كل التأثر بالكيمياء اليونانية والهلينية ، حتى ليمكن إرجاعه كله إلى

هذه الكيمياء ؛ وفيه نرى فكرة الخوارق تلعب دوراً كبيراً في تفسير خواص المعادن والنبات والحيوان ، وما بينهما من انجذاب أو تنافر ، ولهذا كان هذا الجزء أقرب ما يكون إلى علم السحر والطلسمات .

وثمة ناحية ثالثة ، لها أكبر القيمة من الناحية الحضارية ، ومن الناحية الإنسانية العامة ، ونعني بها مسألة « التكوين الصناعي » . فإن جابراً يريد من وراء علم « التكوين » -كما يسميه - أن « يكوّن » أي يخلق بالصناعة أنواعاً من الكائنات تنتسب إلى الممالك الطبيعية الثلاث ، وخصوصاً المملكة الحيوانية . فإذا كان في وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض ، فلم لا تقوم أيضاً بإنتاج النبات والحيوان ، بل وبخلق الإنسان الصناعي ؟ إن هذا العلم ممكن ، لأن الكائن الحي - والإنسان كائن حي - هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية . والطبيعة في إنتاجها للكائنات إنما تخضع لقوانين كمية عددية يكشف عن سرها علم « الميزان » ، أي علم القوانين الطبيعية الكمية التي يجري عليها الكون والفساد في الطبيعة . فما على الإنسان ، وقد عرف هذا السر ، إلا أن يقلد ما تبرزه الطبيعة ، وليس في هذا خروج على الطبيعة ، بل هي تساعد على ذلك ، لأنها إذا « وجدت للتكون طريقاً (غير طريقها هي) استغنت به عن طريق ثان » ، على حد تعبير جابر .

ففكرة تكوين إنسان بالصناعة ، تلك الفكرة التي شغلت أذهان كبار العلماء في عصر النهضة ممن نزعوا نزعة سحرية ، نجدها واضحة كل الوضوح عند جابر ، يؤمن بها ويؤكد إمكان تحققها في حماسة ونشوة تذكرنا بحماسة بركلسوس ، ورجال القرن السادس عشر في أوروبا ؛ وهذا يكشف لنا عن ناحية خطيرة الشأن في الفكر الإسلامي ، وتحتاج إلى أن تدرس أعمق الدرس ، خصوصاً أنها تعبير عن فكرة عاشت حية في وسط ديني ، وكانت مدار التفكير عند أصحاب هذا الوسط ، وفيها يظهر تأثير العناصر الغنوصية في الحياة الروحية في الإسلام أجلى ظهور .

ومن هذه الناحية العملية من مذهب جابر ينتقل كروس إلى الناحية النظرية ، محللاً في دقة مذهب جابر الطبيعي . فيتحدث عن نظرية العناصر عند جابر ، وعن الكيفيات المركبة لها ، ويبين الأصول التي أخذت منها ، وهي أصول تجمع بين أرسطو وبين الرواقية والأفلاطونية المحدثة .

ثم يتحدث طويلاً وبوجه خاص عن نظرية «الميزان» التي تعد العمود الفقري والمحور الرئيسي لمذهب جابر كله . والميزان يقصد به هنا القوانين الكمية العددية التي تحكم كل شيء في الوجود ؛ وبالتالي إرجاع كل الظواهر الطبيعية وكل ما في الوجود إلى قوانين الكم والعدد . وهذه الفكرة هي أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار ، وهي المثل الأعلى الذي سعى العلماء الطبيعيون المحدثون جهدهم إلى تحقيقه . ومن هنا جاءت الطرافة والعمق في نظرة جابر هاتيك . ذلك لأننا نجد الشغل الشاغل والهم الأكبر للعلم الحديث بكل أنواعه وفروعه يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية في كل تفسير لأي مظهر من مظاهر الوجود . ويكفي أن يكون جابر قد شعر شعوراً واضحاً قوياً بهذا الاتجاه لكي يتبوأ مركز الصدارة في تاريخ العلم كله قديمه وحديثه . ولا يهم كثيراً أن لا يكون قد استطاع أن يصل إلى نتائج ذات قيمة في هذا الباب ، لأنه في الواقع قد تأثر هنا بالناحية الصوفية السحرية من نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين وخواصها العجيبة ، فلم ينته إلى نتائج علمية صحيحة وفي حديث المؤلف عن الصلة بين جابر والأقدمين في هذه الناحية ، تناول مشكلة تاريخية فيلولوچية على الدرجة الأولى من الأهمية ، ونعني بها مشكلة كتاب « سر الخليقة » ، المنسوب إلى بَلَنياس الطواني . ولو أنه لم يصل إلى نتائج حاسمة هنا ، فإن هذا الفصل أروع ما في هذا الجزء الثاني من الكتاب ، فقد استطاع فيه أن يعقد مقارنة بين هذا الكتاب وكتاب « الكنوز» لأيوب الرهاوي (الذي نشره منجانا وترجمه سنة ١٩٣٥ ؛ وهو باللغة السريانية) ، ويخرج منها بأنه لا بد ان يكون مصدر الكتابين واحداً ، وأن يقدم لنا فكرة دقيقة عن الصورة التي كانت عند اليونانيين ، وفي العالم الإسلامي ، عن بلنياس . وكثيراً ما يعرض المؤلف لمسائل هامة على هامش البحث يدلي فيها بآراء ذات أهمية كبيرة ، ويوجه فيها العناية إلى دراسة ناحية ما من نواحي البحث التاريخي في الحياة الروحية في الإسلام .

ولهذا فإن للتعليقات المحشودة في الكتاب بكثرة من الأهمية في ذاتها للنص الأصلي ، إن لم يكن أكبر في أحيان ليست بالقليلة .

والمنهج الذي سلكه كروس في هذا الجزء منهج فيلولوجي من الطراز الأول . فإنه

- كما يذكر ذلك في المقدمة - يبدأ من نص رئيسي يحدد معاني مصطلحاته في دقة ومهارة في المقارنة والاشتقاق ، ويحشد حوله ما هنالك من نصوص تعين على فهمه وإبراز كل معانيه ، وبعد أن ينتهي من هذا التحليل الدقيق ، يحاول أن يعرض لنا المسائل واضحة منتظمة الأجزاء ، ثم يتلوهذا ببيان المصادر والأصول التي قد ترجع إليها الآراء التي أوردها صاحب المذهب. وهو المنهج الفيلولوچي بالمعنى الدقيق . وكنا نود من المؤلف أن يضيف إلى هذا المنهج المنهجَ الفلسفي الذي يحاول أن يستخلص النتائج العامة ويرتب عليها صورة كاملة عامة متناسقة الأجزاء للمفكر الذي هو موضوع الدرس ، يضعها هي الأخرى في إطار الحضارة التي نشأ هذا المفكر فيها ، رابطاً إياها بكل التيارات المرتبطة بها ارتباطاً عضوياً حياً .

محمد بن زكريا الرازي

شاهدنا كيف بدأ الإلحاد في الإسلام تحت تأثير عوامل فكرية خالصة : ففريق ألحد عن الدين لأسباب من العصبية القومية حملته على أن يتعصّب لدين آبائه من المجوس والثنوية والمانوية ، كما فعل ابن المقفع وبشار؛ وفريق تزندق فراراً من تكاليف الدين وطلباً لسلوك مسلك الحياة الماجنة الحرة السَّمحة ، دون أن يتأثر بشك فكري واضح ، كما هي الحال بالنسبة إلى كثير من الشعراء ممن ينتسبون إلى « عُصبة المجّان » على حد تعبير أبي نُواس ؛ وفريق ثالث تنازعه العاملان فجمع بين سلوك المُجان وبين عصبية الشعوبيين ، مثل أبان بن عبد الحميد . وخلال هذا التطور رأينا المنْحنَى يسير صوب الجانب الروحي أكثر فأكثر، وإن كانت العوامل الفكرية العميقة لم تؤثر تأثيرها الحاسم بعد ، اللهم إلا عند ابن المقفع الذي يمثل خصوصاً جانباً عقلياً بارزاً وإن تلفّع بالغموض والتَّقِيَّة. ثم شاهدنا هذه الحركة المتصاعدة تبلغ أوجها عند ابن الراوندي : فبعد أن كانت مجرد مزاج روحي أو موقف فكري مؤقت غير واضح ، صارت مذهباً شاملاً أقيم على أسس من العقل ، وأصبح ذا أنصار يؤمنون به لأسباب عقلية فكرية ، وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الالحاد على الإسلام . ويلوح أن الأمر قد اقتصر عليها وتحدد عندها فلم يتعدها إلى الشك في الألوهية نفسها ، بعد أن كان الأمر غامضاً لا يعرف الملحد أين يوجه سهامه ، ومن هنا كان الاضطراب في تصوير هؤلاء لأفكارهم واتجاهاتهم ، وإن كانوا في بعض النواحي أجرأ من هؤلاء المتأخرين عليهم من أمثال ابن الراوندي ومن تلاه . ولم ينطلِ على الناس نسبة الشك في النبوات إلى البراهمة وتحميلهم مسؤوليته ، فاعتنقوه على علاته ، بغض النظر عن أصحابه وما عسى أن يرتبط بهذا الرأي من معتقدات أخرى لهؤلاء البراهمة المزعومين .

،وهكذا تركزت نقطة الهجوم من جانب الملحدين في النبوة ، ولذا نجد الملاحدة في القرن الرابع وما تلاه يقفون طويلاً عند هذه المسألة . فنرى التوحيدي يذكر في « الإمتاع والمؤانسة »[1] أن أبا اسحق النصيبي كان « يشك في النبوات كلها » ؛ ونرى الكثيرين ينحرفون إلى المذاهب المبتدعة التي انتشرت في ذلك العهد انتشاراً واسعاً مثل الخُرَّمية البابكية[2] ؛ حتى ليروي التوحيدي أيضاً أن رجلاً معروفاً بدينه وإيمانه مثل ابن الباقلاني كان « على مذهب الخُرَّمية ، وطرائق الملاحدة »[3] ، وإن كان في هذا القول شيء من الغلو لعله مقصود .

وانضم إلى هذه التيارات الظاهرة ، تيارات المذاهب المستورة المتأثرة بالغنوص ، خصوصاً تلك المنتسبة إلى الشيعة مما ولّد في القرن الرابع حركة عنيفة في الخواطر والأفكار. ولسنا الآن بسبيل بيان هذه الاتجاهات الروحية القوية التأثير ، إنما نحن نتابع تطور حركة الإلحاد .

وهنا نلتقي بشخصية من أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها ، ونعني بها أبا بكر محمد بن زكريا الرازي . والرازي ، طبيب وكيائي من الطراز الأول ، معروف جيداً للجميع بفضل الدراسات العديدة التي كتبت عنه من هذه الناحية[4] . أما الرازي الفيلسوف فقد بدأت الدراسات عنه متأخرة ، فكانت أولى الدراسات الجدية في هذا الباب ما كتبه شيدر عنه في مقاله « مذهب المسلمين في الإنسان الكامل »[5] ؛ ثم كانت الدراسة التفصيلية لفلسفة الرازي الطبيعية التي كتبها الأستاذ سالومون بينس في كتابه القيم « نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين »[6] ، فجاءت أوفى ما كتب عنه حتى اليوم . أما فلسفته الأخلاقية

---

(١) جـ ١ ، ص ١٤١ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٢) انظر « الفهرست » لابن النديم ص ٤٨٠ - ص ٤٨٣ ، طبع مصر سنة ١٣٤٨هـ = سنة ١٩٢٩ م .

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٣ .

(٤) راجع خصوصاً ج . س . أ . رانكنج : « حياة الرازي ومؤلفاته » (المؤتمر الدولي الطبي السابع عشر ، لندن سنة ١٩١٣ ، قسم ٢٣ لندن سنة ١٩١٤ G.S.A. Ranking: *The life and works of Rhazes*
ثم كتب تاريخ الطب العربي : فستنفلدو لوكلير الخ .

(٥) هـ . هـ . شيدر (*Die islamische Lehre vom volkommenen Menschen*)
في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » (ZDMG) جـ ٧٩ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٢٨ - ص ٢٣٥ .

(٦) برلين سنة ١٩٣٦ ص ٣٤ - ص ٩٣
S. Pines: *Beitrage zur islamischen Atomenlehre.*

وفلسفته العامة في الوجود فلم تكن حتى اليوم موضع دراسة شاملة ؛ وقد كان هذا طبيعياً ما دامت النصوص الخاصة بهذه الفلسفة لم تنشر بعد. بيد أن المرحوم الدكتور كروس وجه عنايته إلى الرازي من هذه الناحية خصوصاً ، وبدأ ينشر آثاره الفلسفية في مجلة « شرقيات orientalia ثم جمعها أخيراً في كتاب كان منتظراً أن يصدر في جزئين على الأقل ، لكن لم يصدر منه إلا الجزء الأول ، وحال انتحاره الأليم دون نشر الجزء الثاني ، فضلاً عن أنه كان يكتب كتاباً شاملاً عن فلسفة الرازي كرسالة للدكتوراه يريد تقديمها لجامعة السوربون ، ويلوح أنه قد أتمه أو أوشك ولكنه لم ينشره ، ولعل القائمين على آثاره أن يعملوا على تحرير دساتيره وإعدادها للنشر.

وما يعنينا هنا هو أن نبين الجانب الإلحادي في فلسفة الرازي هذه ، وقد عبر عنه -فيما يلوح - في كتابه في « العلم الإلهي » ثم في كتاب « مخاريق الأنبياء » ، ولكننا نعرف هذا رأيه خصوصاً من المناظرات التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي ، ثم ما أورده هذا الأخير في كتابه « أعلام النبوة » مقتبساً من كتاب « مخاريق الأنبياء » لابن زكريا الرازي ، وقد نشر هذه المواضيع مع ردود أبي حاتم كراوس في المجلد الخامس من مجلة « شرقيات » وأعاد نشر الجزء الأول منها في « رسائل فلسفية لمحمد ابن زكريا الرازي » (القاهرة سنة ١٩٣٩ ص ٢٩٥ - ص ٣١٦) ، نشرها مع رد أبي حاتم الرازي وجواب أحمد بن عبد الله الكرماني « عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكريا الرازي ».

١ - نظرية النبوة

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعطي صورة صادقة لمذهب ابن زكريا الرازي ، لأن النصوص الأصلية تعوزنا ، وكل ما لدينا عنه في هذا الباب إنما يرجع إلى ما يورده الخصوم من عرض لمذاهبه وأقواله إما بنصها مبتورة من سياقها ، وإما اختصاراً وبالمعنى فحسب ، فضلاً عن ندرة هذه الآثار ، مما لا يسمح بتكوين رأي صحيح شامل. بيد أننا سنحاول جهدنا أن نتبين ذلك المذهب من تلك الشذرات والروايات النادرة قدر المستطاع ، على ما نبديه من تحفظ شديد فيما يتصل بصدقها تماماً.

ويبدو من هذه النصوص أن نظرية النبوية كانت الشاغل الأكبر لنقد الرازي للأديان. فالرازي كان لا يؤمن بالنبوة، وكان نقده لها يقوم على أساس اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية.

أما من الناحية العقلية فإنه لا بد قد قال بالحجة العامة التي قال بها البراهمة المزعومون، وهي التي أوردناها عن ابن الراوندي في القطعة رقم ٣ من أن العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر فلا مدعاة إذاً لإرسال أناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله. ويؤيد هذا الافتراض ما نراه من مدح الرازي للعقل، خصوصاً في مستهل كتاب «الطب الروحاني» حيث قال: «إن البارىء - عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيلُه وبلوغه؛ وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا... وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشُنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا... وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا... وبه وصلنا إلى معرفة البارىء عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا... وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته، ولا نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه، ولا - وهو الزمام - مزموماً، ولا - وهو المتبوع - تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنُمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه»[1]. ومن هذه الفقرة المهمة يتبين التشابه الكبير بينه وبين ابن الراوندي حين قال على لسان البراهمة: «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نِعَم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب». فإذا كان ابن الراوندي قد بني على هذه المقدمة إبطاله للنبوة، فيشبه أن يكون الرازي قد أراد هذا ايضاً ورمى إليه، خصوصاً وهو يزيد في توكيد مناقب العقل فينسب إليه ليس فقط ما يتصل بالأخلاق، كما اقتصر عليه ابن الراوندي، بل وأيضاً ما يتصل بالمسائل

(١) «رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي»، جـ ١ ص ١٧ س ١٦ - ص ١٨ س ١٦. نشرها باول كروس، القاهرة سنة ١٩٣٩.

الالهية، فيقول إننا «به وصلنا إلى معرفة الباريء عز وجل»، وهذا يقطع بأن النبوة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شيء أخلاقي وإلهي، لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا. ولقد كان قول ابن الراوندي -لو أُخذ وحده- خليقاً بأن يُرد عليه بالقول بأن الأنبياء يأتون لبيان الأمور المتصلة بالألوهية، ولا يختصرون على الناحية الأخلاقية وحدها. أما الرازي فقد أكد أن العقل هو المرجع في كل شيء، وراح يشيد به بلهجة لا نكاد نجد لها مثيلاً عند كبار العقليين في كل العصور، حتى في العصر الحديث: فالفلاسفة اليونانيون كانوا مع الإيمان بسلطان العقل يتركون للوحي والإلهام مجالاً لنوع من النبوة، كما يظهر لدى أفلاطون؛ فكأن الرازي إذاً قد ذرّف على أستاذه وزاد، مع أنه كان يشايع أفلاطون؛ وفي العصر الحديث، لا تزال فكرة اللامعقول تلعب دوراً كبيراً في معظم المذاهب الفلسفية.

وليس من شك في أن الرازي إنما يشير إلى النبوة والأديان حينما قال في تلك الفقرة عينها: «وإذ كان هذا مقدارَه ومحله وخطره وجلالته (لاحظ هذا التكرار الذي يرمي إليه الرازي عن قصد ليؤكد ما يشير إليه) فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته»، أي ليس علينا أن «نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه، ولا - وهو الزمام - مزموماً، ولا - وهو المتبوع - تابعاً»، وذلك بالالتجاء إلى سلطة دينية خارجة عن العقل هي النبوة. لهذا يجب أن نفسر هذا الفصل كله من «الطب الروحاني» على أساس فكرة إبطال النبوة عند الرازي، وإلا لم نفهم الغرض من كل هذه التوكيدات المتكررة المتوالية. ولقد كان الملاحدة يلجأون جميعاً إلى الإشادة بالعقل كما يكون في مقابل النبي. ولما كانت المقدمات التي تقوم عليها نظرية النبوة هي عينها التي تقوم عليها فكرة الإمامة ومهمة الأئمة عند الإسماعيلية فقد عني الإسماعيلية بالرد على منكري النبوة، وهذا يفسر لنا كون بعض الردود قد وردت في كتب الإسماعيلية. ذلك أن الإسماعيلية على اختلاف فرقها من إسماعيلية حقيقية وباطنية وقرامطية، وخصوصاً فرقة السَّبعيَّة ترد العلم كله إلى الأئمة المعصومين الذين يؤخذ عنهم وحدهم العلم. فكما يقول ابن الجوزي عن سبب تسمية فرقة «التعليمية» بهذا الاسم: «إن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي، وإفساد تصرّف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم في الإمام المعصوم، وأنه لا مَدْرَك للعلوم إلا

بالتعليم »[1] وقال أيضاً : « واعلم أن مذهبهم ظاهره الرفض وباطنه الكفر ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام وعزل العقول عن أن تكون مدركته (لعل الصواب : مدركة) للحق » (المرجع نفسه ، ص ٢٦٢ س١٩ وما يليه) . فكان من الطبيعي إذاً وقد كان هذا مذهبهم أن يهاجموا كل من يتعرض بالنقد لنظرية النبوة ، ما دامت هذه النظرية تقوم على أساس تفضيل الله لبعض الناس كيما يكونوا مصدر المعارف والهداية للناس .

وبعد أن أنكر الرازي النبوة على الأساس العقلي العام راح يفند إمكانها بطريقة مفصّلة فقال في مناظرته مع أبي حاتم الرازي حينما ناظره في أمر النبوة : « من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قومٍ ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، وأحوَج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويُشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ؟ »[2] والنقد هنا يقوم على الاعتبارات التالية :

أولاً : على أي أساس يفضل الله بعض القوم على بعض ويختصه بالنبوة ؟

ثانياً : أليس في هذا التفضيل مدعاة للشقاق بين الناس ، وقد حدث هذا فعلاً بما جرى من تنازع بين أصحاب الأديان المختلفة ؟ أما عن المسألة الأولى فيرى الرازي أن الحكمة الإلهية تقتضي أن يتساوى الناس في استعدادهم لإدراك المنافع والمضار وتمييز الخير من الشر ، وأن لا يدع بينهم مجالاً للتنازع بتفضيل بعض الأفراد ، إذ سيكون لكل فرد أتباع وشيع ، مما يؤدي إلى الشقاق . إذاً « فالأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفةَ منافعهم ومضارّهم في عاجلهم وآجلهم ، ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض ، فتُصدّق كل فرقة

---

(١) فصل من كتاب « المنتظم في التاريخ » لابن الجوزي نشره جوزف دي سوموجي في « مجلة الدراسات الشرقية » جـ ١٣ (سنة ١٩٣٢ - سنة ١٩٣٣) ص ٢٦١ س ٢٠. J. de Somogyi; *A treatise on the Qarmatians in the Qitab al Muntazam* in RSO

(٢) « رسائل فلسفية ... » جـ ١ ص ٢٥٩ س ٣ - س ٦.

إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف، ويعمَّ البلاء ويهلكوا بالتعدي والمحاربات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى » (الموضع نفسه) .

وهنا يرد عليه أبو حاتم مبيناً اختلاف الناس وتفاوت مراتبهم ، « فإنا لا نرى في العالم إلا إماماً ومأموماً ، وعالماً ومتعلماً ، في جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التي هي أصل مقالتنا ؛ ولا نرى الناس يستغني بعضهم عن بعض ، بل كلهم محتاجون بعضهم إلى بعض ، غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ، لم يُلهَموا ما ادّعيت من منافعهم ومضارهم في أمر العاجل والآجل ، بل أُحوِجوا إلى علماء يتعلمون منهم ، وأئمة يقتدون بهم ، وراضة يروضونهم . وهذا عِيان لا يقدَر على دفعه إلا مباهت ظاهر البهت والعناد . وأنت مع ذلك تدعي أنك قد خُصِصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة ، وأن غيرك قد حُرِم ذلك وأُحوِج إليك ، وأوجبتَ عليهم التعلّم منك والاقتداء بك[1] »

فأجابه الرازي : « لم أُخَص بها أنا دون غيري ، ولكني طلبتها وتوانوا فيها . وإنما حُرِموا ذلك لإضرابهم عن النظر ، لا لنقصٍ فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الأمور ، ويهتدي بحيلته إلى أشياء تَدِقُّ عن كثير منا ، وذلك لأنه صرف هِمّته إلى ذلك . ولو صرف همته إلى ما صرفت همتي أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت »[2] . وفي هذا الجواب نجد أصداء لأفلاطون ونظريته في التعليم ، خصوصاً كما عرضها في محاورة « مينون » : فالأمر عند الرازي كما هو عند أفلاطون أمر إيقاظ واستغلال لاستعدادات موجودة بالفطرة في نفوس كل منا منذ ميلاده ، ومهمتنا نحن إيقاظ هذا الكامن واستغلال ما هو فطري . ومع هذا فإن الرأي عند الرازي أن الناس يولدون وعندهم استعدادات متساوية ، وإنما يأتي التفاوت بينهم فيما بعد من إيثار بعضهم تنمية ملكات على أخرى ، وتوجيه عنايتهم إلى نواحٍ دون نواحٍ . ولذا فحينما سأله أبو حاتم : « هل يستوي الناس في العقل والهمّة والفطنة ، أم لا ؟ » ، أجاب : « لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم (وفي قراءة : يعينهم ، ولكننا نفضل الأولى) لاستووا في الهمم والعقول »

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٦ س ٥ - ١٣.

(٢) « رسائل فلسفية » ص ٢٩٦ س ١٤ - س ١٨.

(ص ٢٩٦ س١٩ - س ٢٠) فيرد عليه أبو حاتم بكلام وجيه لا يعنينا هنا بيانه لأن الذي يهمنا هو بيان نظرية أبي بكر الرازي وحده .

أما عن المسألة الثانية فقد فصل الرازي القول فيها في كتابه « مخاريق الأنبياء » كما يتبين من الشذرات التي يوردها أبو حاتم ، فبين الاختلاف بين الأنبياء ، وكيف أدى إلى النزاع بين أصحابها . روى أبو حاتم : « وأما قوله (أي أبا بكر الرازي) : الآن ننظر في كلام القوم ومناقضته - يعني بذلك كلام الأنبياء عليهم السلام - وقال : زعم عيسى أنه ابن الله ، وزعم موسى أنه لا ابن له ، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس ، وماني وزرهشت (يقصد زرادشت) خالفا موسى وعيسى ومحمد في القديم ، وكون العالم ، وسبب الخير والشر ؛ وماني خالف زرهشت في الكونين (أي النور والظلمة) وعالمها . ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتِل وصلِب »[1] . واتخذ الرازي من هذا التناقض بين الأنبياء دليلاً على بطلان النبوة ، لأن النبوة في أصلها تقوم على أساس الإلهام والوحي من الله الواحد ، فما دام المصدر واحداً ، فالواجب أن يتحد القول الصادر عنه ، وإلا نسبنا التناقض والاضطراب إلى الله نفسه ، وهذا مستحيل على الله الحكيم . فوجود التناقض بين الأنبياء - مع ادعائهم جميعاً أنهم إنما يصدرون عن وحي الله الواحد - إنما يدل على أنهم غير صادقين ، وأن النبوة التي يقولون بها باطلة .

ومن هنا يمكن تلخيص الأسس التي بنى عليها الرازي إبطاله للنبوة على هذا النحو :

١ - العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر والضار والنافع في حياة الإنسان ، وكافٍ وحده لمعرفة أسرار الألوهية ، وكافٍ كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع . فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس إلى هذا كله ؟

(١) باول كروس : فصول مستخرجة من كتاب « اعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي ، منشور في مجلة « شرقيات » Oriontalia جـ ٥ ، سلسلة جديدة ، كراسة ٤/٣ ، روما سنة ١٩٣٦ ص ٣٦٢ ، قطعة رقم ٨ س ٤ - س ٦ . وقارن أيضاً القطعة رقم ١٢ س ٧ - س ٩ .

٢ - لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعاً ، إذ الكل يولدون وهم متساوون في العقول والفِطَن ؛ والتفاوت ليس إذاً في المواهب الفطرية والاستعدادت ، وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها .

٣ - الأنبياء متناقضون فيما بينهم ، وما دام مصدرهم واحداً ، وهو الله فيما يقولون ، فإنهم لا ينطقون عن الحق ، والنبوة بالتالي باطلة .

٢ - نقد الأديان عامة

ثم يتابع الرازي نقده الأديان المنزلة كنتيجة لإبطاله النبوات ، كيما يثبت فساد النتائج التي انتهت إليها النبوات ، ما دام الأصل قد بين هو أنه فاسد . وكأنه إذاً يريد أن ينتهي إلى النتيجة عينها من بطلان النبوة ، نظراً لفساد نتائجها وما تقول به .

وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز بينها ؛ ومعنى هذا أن إلحاد الرازي لم يكن باسم مذهب ديني معين ، ولم يكن متوجهاً إلى الاسلام وحده . فنراه بعد أن بينَّ التناقض العام بين مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحداً بعد واحد .

فيقول عن اليهود : « إن اليهود قالت إن موسى قال إن الله قديم غير مصنوع ولا مؤلَّف ، وإنه لا تنفعه المنافع ولا تضره المضار » ، ومع هذا فإن « في التوراة أن يوضع الشحم على النار لترويح شمِّة (في الأصل :سنة) الرب سبحانه (أن يوضع الشحم على النار ليشم الريح منه الرُّب) (قطعة رقم ٨ ، س ٨ - س ١١) ،فكيف نوفّق بين هذين القولين المتضاربين : القول بثبات الله وعدم تأثره بشيء ، والقول بأن الله يتأثر بالروائح ؟ كذلك نجد في التوراة ما يناقض القول بأنه قديم غير مصنوع ولا مؤلَّف ، إذ « في التورية أنه قديم الأيام في صورة شيخ أبيض الرأس واللحية » وهذا تشبيه وتجسيم مما يؤذن بأنه مؤلف مصنوع ، فكيف يتفق هذا مع ذاك ؟! هيهات ، هيهات ! فإذا انتقلنا من بيان طبيعة الله إلى بيان صفاته وجدنا في التوراة أوصافاً تعزى إلى الرب لا يمكن أن تليق بمقامه . ففي التوراة أيضاً : « ما لكم تقربون اليّ كل عرجاء وعوراء ! أتراكم لو أهديتم ذلك إلى أصدقائكم ما قبلوه إلا صحيحاً ؟! » ، وفيها : « اتخذوا لي بساطاً من ابريشم دقيق الصنعة وخواناً من

خشب الشمشاد » . ثم قال الملحد : هذا بكلام أهل الفاقة أشبه منه بكلام الغني الحميد . وذكر أشياء كثيرة مما هي في التورية وعابها » (قطعة رقم ٨ س ١٢ - س ١٦) . ولم يبين لنا أبو حاتم بقية المواضع من التوراة التي نقدها الرازي ، لكن يبدو أن الرازي قد أخضع التوراة لنقد تفصيلي مستمر محاولاً أن يبين ما فيها من متناقضات . مما يدلنا من ناحية أخرى إلى أي مدى كان اطلاع الرازي على الكتب المنزلة واسعاً .

وعلى النحو عينه نقد المسيحية فقال : « زعمت النصارى أن عيسى قديم مربوب ، وأنه قال : « جئت لأتم التورية » ، ثم نسخ شرائعها وبدّل قوانينها وأحكامها ؛ وإن النصارى زعمت أنه أب وابن وروح القدس» . فهو يأخذ على المسيحية أولاً قولها بوجود قديم غير مخلوق إلى جانب الله ، مما يؤدي إلى الشرك ؛ ويأخذ على المسيح ثانياً أنه قال إنه جاء لإتمام التوراة ، والواقع أنه نسخ شرائعها وبدل أحكامها ؛ ويأخذ عليها ثالثاً أن المسيح أو الله ثالوث مكون من أب وابن وروح القدس . والتناقض ظاهر في المأخذ الثاني ، والخُلف واضح في المأخذ الثالث ، والكفر بينّ في المأخذ الأول .

ثم يتابع هجماته على بقية الأديان مبيناً ما يراه فيها من إحالات ومناقضات ، « فذكر ما تدّعيه المجوس عن زرهشت في باب أهرمن ؛ وما ادعاه ماني في أن الكلمة انفصلت من الأب ومزّقت الشياطين وقتلت ، وأن السماء من جلود الشياطين ، وأن الرعد جرجرة العفاريت ، وأن الزلزلة تحرّك الشياطين تحت الأرض ؛ ؛ وأن ماني رفع سابور ، الذي عمل له الشابرقان[1] ، في الجو وأخفاه حيناً هناك ؛ وأن ماني كان يُختطف من بين أيديهم بروحه يحاذي به عين الشمس فمهما (لعل الصواب : ربما ، راجع بعد في النص المنشور الفقرة رقم ٢٢ س٤) مكث ساعةً وربما مكث أياماً . فأورد مثل هذه المحالات التي ابتدعها المبتدعون في المجوسية والمانيّة ، وخلطها بما في الكتب المنزّلة وآثار الأنبياء ، وأضافها إلى رسل الله الطاهرين الذين هم براء من كل ذلك ، وزعم أن هذا من رسومهم ، وأن هذا اختلاف وتناقض في كلامهم ، واحتج بذلك في دفع النبوة » (القطعة رقم ٨ س ٢٠ - س ٢٩) .

(١) كتاب « الشبرقان » من كتب ماني.

وهذا النقد للمجوسية والمانوية يدلنا على المدى الذي تطور إليه الإلحاد في الإسلام . فقد كنا رأينا أن الزندقة التي رمي بها الزنادقة المتقدمون في القرن الثاني هي المانوية والمجوسية . أما عند الرازي فإن هذين المذهبين لم يسلما أيضاً من الطعن عليهما شأنهما شأن بقية الأديان ، مما يدل على الدرجة العليا التي بلغها الإلحاد على يد الرازي . ونحن نشاهد فعلاً أن الرازي قد رد على المانوية في رسائل مفردة منها « كتاب فيما جرى بينه (أي بين الرازي) وبين سيسن المناني » و « الرد على سيسن الثنوي » (« الفهرست » لابن النديم ، ص ٤١٦ السطر الأخير ، طبع مصر سنة ١٩٢٩) .

ووجه النقد ضد المجوسية والمانوية واضح ، ويتجه إلى ما فيهما من أساطير ومخالفة للمعقول في تفسير الأحداث الطبيعية .

بيد أن الرازي لم يكتف بنقد الأديان من ناحية ما يراه فيها من محالات ومتناقضات ، إنما يرد كذلك على اعتراض قد يوجهه الخصم إليه وهو: إذا كانت الأديان على ما يقول من إحالة وتناقض ، فكيف تفسر تعلق هذا الجمهور الأعظم من الناس بها ، وكيف تفسر انتشار الأديان بحيث لا نكاد نجد إلا النادرين جداً هم الذين لم يعتنقوا ديناً ما ، وكيف تفسر من ناحية أخرى قلة المتبعين للفلاسفة وأصحاب المقالات العقلية ، مع أنها هي الحق في نظرك ؟

فرد الرازي على هذا الاعتراض المتوقَّع من الخصم بأن قال : « إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ، ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وشدّدوا فيه ونَهَوا عنه ، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانةً ، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها . من ذلك ما رووه عن أسلافهم أن : الجدل في الدين والمِراء فيه كفر ؛ ومن عرّض دينه للقياس لم يزل الدهرَ في التباس ؛ ولا تتفكّروا في الله وتفكروا في خلقه ؛ والقَدَر سر الله فلا تخوضوا فيه ؛ وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق » . ثم قال : « إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم ، استطاروا غضباً ، وهدروا دم من يطالبهم بذلك ، ونهوا عن النظر ، وحرضوا على قتل مخالفيهم . فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان ، وانكتم أشد انكتام .

« قال الملحد (أي الرازي) : وإنما أتـوا في هذا البـاب من طول الإلْف لمذهبهم ، ومرّ الأيام ، والعادة واغترارهم بِلحى التيوس المتصدرين في المجـالس : يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات ، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتـان ؛ وبرواياتهم الأخبار المتناقضة : من ذلك آثار توجب خلق القرآن وأخرى تنفي ذلك ، وأخبار في تقديم علي وأخرى في تقديم غيره ، وآثار تنفي القدر وأخـرى تنفـي الإجبار ، وآثار في التشبيه ، ذكرها الملحد وكرهنا تطويل الكتاب بها .

« قال الملحد : إنما غرهم طولُ لِحى التيوس وبياض ثياب المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان ، وطول المدة حتى صار طبعاً وعادة » (قطعة رقم ٢ س ١ - س ٢٢)

في هذه الفقرة الحادة اللهجة يفسر الرازي كيفية تعلق الناس بالأديان ويشرح تأثير رجال الدين ونصيبهم في هذا التعلق . فهو يفسرِّ ظاهرة استمرار التدين بفكرة التقليد : فرجال الدين يتوارثون الدين رجلاً عن رجل ، وبحكم الوراثة والاستمرار يصبح الدين قوة ذات سلطان كبير على النفوس ؛ ومن ناحية أخرى يقوم رجال الدين بصرف النـاس عن امتحـان هذه المعتقـدات ، وذلك بتخويفهـم النـاس وإرهابهم ، مما يصوغونه على هيئة عبارات عامة تثني عن التوغل في البحـث في الأديان ، بل وتأمر بالكف عنه . وهم يحيطون هذه المسائل بالسر والتهاويل بحيث يُضفى عليها من الغموض والاستسرار ما يجعلها مقدسة لا يفكر إنسان في التطاول إليها .

فكأن الرازي يعزو التدين إلى عوامل عدة :

أولها التقليد . وهو بهذا قد وضع يده على مصدر من أخطر المصادر في نشر المعتقدات وتوكيدها واستمرارها مما سيعنى به الاجتماعيون المحدثون على رأسهـم جبريل تارْد (G. tarde) وجوستاف لوبون (G. Le Bon) .

وثانيها السلطة . إذ يتعلق رجال الدين بالسلطان ويصبح لهم خطر وشأن في الدولة مما يسمح لهم بفرض معتقداتهم على الناس قسراً إن لم يتيسر الإقناع .

وثالثها المظاهر الخارجية التي يتبدى عليها القائمون بأمر الـدين ممـا يثير

الدهشة والروعة في نفوس البسطاء من الناس : من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان ؛ وعن طريق هؤلاء تنتشر العدوى إلى بقية طبقات المجتمع .

ورابعها طول الإلف والتعود والاستمرار مما يؤدي إلى تحويل المعتقدات من آراء اعتنقت في وقت ما إلى طبيعة وغريزة . ويلوح أن الرازي قد وجه عناية خاصة إلى هذه الظاهرة النفسية ، ظاهرة تحول العادة بفضل طول المدة إلى طبيعة ، إذ يذكر « الفهرست »[١] من بين رسائله « رسالة في العادة وأنها تُحول طبيعة » .

ثم يعود إلى احتجاجه بالتناقض للدلالة على البطلان كما فعل فيما يتصل بالأنبياء . فيتخذ من تناقض روايات رجال الدين شاهداً على فساد أقوالهم ؛ فنراه ها هنا يلجأ إلى نفس ما لجأ اليه ابن الراوندي من الطعن في قيمة الرواية فيما يتصل بالأحاديث والأخبار الدينية ، وكأنه إذاً إنما يتابع عين تيار نقد « التواتر » الذي يقوم عليه الجزء الأكبر من الأخبار الدينية[٢] . ولو كان التواتر قائماً صحيحاً حقاً لما تناقضت الأحاديث فيما بينها في مسائل رئيسية كمسألة خلق القرآن ومسألة القدر ، ويلوح مما أورده أبو حاتم أن الرازي قد استقصى هذه المسائل واحدة بعد واحدة وأخضعها لنقد شديد يقوم على أساس المنهج التاريخي ؛ وقد كان بودنا أن نرى تفصيل أقواله في هذه الناحية حتى نتبين مدى دقته في استخدام منهج النقد التاريخي .

٣ - نقد الكتب المقدسة

ويوجه الرازي عناية خاصة إلى الكتب المقدسة ، فيحاول بيان فسادها بواسطة ما فيها من تناقض وإحالات . ونقده يهدف خصوصاً إلى ما فيها من تشبيه وتجسيم ، فيأخذ على التوراة والقرآن والحديث النبوي هذه الناحية . « فذكر ما في التورية من ظاهر ما رسمه موسى عليه السلام في ذكر البساط والخوان ووضع الشحم والشرب على النار لشمة الرب (في الأصل : لسنة) ، وأنه عتيق الأيام في صورة

(١) « الفهرست » لابن النديم ص ٤٢٠ ، س ٩ . طبع مصر سنة ١٩٢٩ .

(٢) راجع قبل ص ١١٩ وما يليها.

شيخ أبيض الرأس واللحية ؛ وما ذكر عن رواة الحديث وأعلام الأمة ، ونسبهم إلى الجهل ، وذكرهم بالتشنيع (في الأصل : بالتسبيح) لرواياتهم الأخبار التي ادعى عليها التناقض والتي تدل على التشبيه ، مثل ما روي عن النبي صلىّ الله عليه وآله أنه قال : « رأيت ربي في أحسن صورة ، ووضع يده بين كتفيّ حتى وجدتُ بَرْدَ أنامله بين ثندوتيّ » ؛ وما في القرآن من الآيات التي ظاهر ألفاظها يدل على التشبيه مثل قوله عز وجل : « الرحمن على العرش استوى[1] » ، وقوله : « ويحمل عرش ربِّك فوقهم يومئذ ثمانية[2] » ، وقوله : « الذين يحملون العرش ومَنْ حولَه[3] » ؛ وقول رسول الله صلى الله عليه وآله : « جانب العرش على مَنْكِب إسرافيل وإنه ليئطُّ أطيط الرَّحل الجديد ... » (قطعة رقم ٩ س٩ - س٢٠) .

ولا يعني الرازي هنا أن يحسب حساباً لحركة التفسير العقلي لهذه الآيات والأحاديث . وهي الحركة التي قام بها المعتزلة خصوصاً في القرنين الثاني والثالث ؛ ولعله رأى أن هذا التفسير إنما هو نوع من التأويل إنقاذاً لهذه الآيات من ظاهر ما تدل عليه مما يتنافى مع كمال الألوهية ؛ وهو كملحد لا يعتد بالتأويل . لأنه في نظره ونظر أمثاله تحايل لا أكثر ولا أقل ، وهم إنما يتجهون إلى الأديان كما هي نصوصها وكما تبدو عليه .

ولسنا ندري إلى أي مدى قام بنقد الكتب المقدسة الأخرى ؛ لكن يظهر أنه حاول أن يضرب هذه الكتب بعضها ببعض أولاً ، ثم يفصل القول الإيجابي في نقدها من جانبه هو ثانياً . فهو ينقد اليهودية وآثارها عن طريق المانوية ، إذ يقول أبو حاتم عنه : « واستظهر بدعوى المانية أن موسى عليه السلام كان من رسل الشياطين . وقال : منْ عُني بذلك فليقرأ سِفر الأسفار[4] الذي للمانية ، فإنه يطلع على عجائب من قولهم في اليهودية من لَدُن إبراهيم إلى زمان عيسى عليه السلام »

---

(١) سورة ٧٠ : ٤ .

(٢) سورة ٦٩ : ١٧.

(٣) سورة ٤٠ : ٧.

(٤) هكذا في الأصل والصواب : « سفر الأسرار» وهو كتاب ماني الرئيسي وفي « الفهرست » لابن النديم بيان بأبوابه (« والفهرست » ص ٤٧٠ س ٩ وما يليه ، طبع مصر سنة ١٩٢٩) .

(قطعة رقم ١٠ س ٧ - س ١٠) ، كما ينقد المسيحية - فيما يلوح ، وإن لم يظهر في النصوص التي بأيدينا - بما ورد في القرآن من تحريف الإنجيل ؛ كما أنه ينقد القرآن على أساس ما ورد فيه مخالفاً لما في المسيحية واليهودية ، فقال : « إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح عليه السلام ، لأن اليهود والنصارى يقولون ان المسيح قُتل وصُلِب ، والقرآن ينطق بأنه لم يُقتل ولم يُصلب وأن الله رفعه إليه » (قطعة رقم ١٢ س ٧ - س ٩) . فمن هذا التضارب بين الكتب المقدسة يريد أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أنها كاذبة ، لأن التناقض بين أمثالها يؤذن بكذبها جميعاً ما دامت تدّعي أنها تعود إلى مصدر إلهي واحد .

ولعل أهم عناية وجهها الرازي إلى الكتب المقدسة كانت تلك المتصلة بالقرآن . فهو يقول : « قد والله تعجّبنا من قولكم ان القرآن هو مُعجز وهو مملوء من التناقض ، وهو أساطير الأولين - وهي خرافات » . وهو هنا يهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندي ، فيهاجمه من ناحية النظم والتأليف ، كما يهاجمه من ناحية المعنى (١) .

أما من ناحية نظم القرآن وتأليفه فإنه يقول : « إنكم تدّعون أن المعجزة قائمة موجودة - وهي القرآن - وتقولون : « من أنكر ذلك فليأت بمثله » . ثم قال (أي الرازي) : إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألفٍ مثله من كلام البُلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطْلَقُ منه ألفاظاً ، وأشدّ اختصاراً في المعاني ، وأبلغ أداء وعبارة وأشكلُ سجعاً ؛ فإن لم ترضوا بذلك فإنا نطالبكم بالمِثل الذي تطالبونا به » (قطعة رقم ١٦ س٣ - س ٨) . والشبه واضح بين هذا القول وبين قول ابن الراوندي : إننا نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من بعض سور القرآن ، وإن كان الرازي لم يذكر بليغاً بعينه . وهذا الطعن في إعجاز القرآن من حيث النَّظم ينقسم إلى أقسام : من حيث الألفاظ ، ومن حيث التراكيب ، ومن حيث القدرة على الأداء أي الفصاحة ، ومن حيث الموسيقى اللفظية . فيرى ان في كتابات البلغاء ألفاظاً أكثر طلاقة ، ولعله يقصد بالطلاقة هنا السهولة وعدم التعقيد اللفظي ،

---

(١) انظر قبل ص ١٢٠ وما يليها .

وهو إن لم يشر إلى بلغاء معينين ، فلعله يقصد الألفاظ السهلة التي يستعملها خصوصاً كاتبٌ مثل ابن المقفع ؛ فلعله يعجب بأسلوب علمي كهذا أكثر مما يعجب بالأساليب الإنشائية ، نظراً إلى ذوقه العلمي الذي يميل إلى التدقيق والبساطة أكثر مما يميل إلى التفخيم وجلال اللفظ. وينقد تأليف القرآن ثانياً من ناحية طريقة التركيب ، أي الأسلوب بالمعنى المحدود ، فيأخذ عليه إسهابه وتطويله وتكراره ، وهو هنا أيضاً يحكّم ذوقه العلمي في الأسلوب ، ولا يعجب بالأساليب المطوّلة ذوات الفواصل المتكررة المعاني ، لذا لا ينتظر منه أن يعجب بأسلوبٍ كأسلوب الجاحظ. ثم يهاجمه من حيث البلاغة والفصاحة ، أي القدرة على أداء المعنى المقصود من أيسر طريق . ولقد كان هذا هو المثل الأعلى للبلاغة في ذلك العصر ، خصوصاً بتأثير كتاب « الخطابة » لأرسطو وما قام حوله وتأثر به من دراسات بلاغية كما يظهر من « نقد النثر » لقدامة بن جعفر. وأخيراً يتطرّق الرازي إلى الناحية الموسيقية في نظم القرآن فيقول إن في كلام البلغاء ما هو أشكل منه سجْعاً و « أشكل » هنا بمعنى « أنضج » أي من شأنه أن يكون أكثر موسيقية. وهذا إما بأن تكون الكلمات المسجوعة أقرب في تشابه حروفها الأخيرة ، ولعله لاحظ هنا اعتماد القرآن على الحروف المتقاربة دون المتساوية في بعض الأسجاع ؛ وإما أن يكون السجع أقرب إلى العفو والطبيعة بحيث لا يشعر المرء بأنه مقصود إليه أو مُعتَسف .

أما من حيث المعنى فقد هاجم القرآن من عدة نواحٍ تختلف عن تلك التي هاجمه منها ابن الراوندي . ولا عجب فابن الراوندي كان يجول في محيط كلامي ديني ، لهذا تركّز نقده في هذه النواحي ؛ أما الرازي فقد كان يجول في جوّ علمي . وهذه النواحي التي هاجم منها الرازي هي أولاً أن القرآن مملوء بأساطير الأولين ؛ وثانياً أن فيه تناقضاً بين بعض أجزائه وبعض ؛ وثالثاً أنه لا توجد فيه فائدة . قال الرازي : « قد والله تعجّبنا من قولهم في حكاية أساطير الأولين ، مملوء مع ذلك تناقضاً ، من غير أن تكون فيه فائدة أو بَيِّنة على شيء » (قطعة رقم ١٦ س ٨ - س ١٠) .

وفيما يتصل بالناحية الأولى لا نجد في النصوص التي بين أيدينا ما يفصِّل القول فيها ؛ لكن يمكن افتراض أن نقده هنا إنما سحبه من التوراة على القرآن ؛

فبعد أن بين أن الأقوال الواردة في التوراة أسطورية، قال إنها هي التي رددها القرآن، فهو الآخر مملوء بأساطير الأولين التي هي خرافات (قطعة رقم ١١ س ٢). ونقده للتوراة كان فيما يتصل بنبوءات النبي دانيال خصوصاً، كما يذكر أبو حاتم. وكم كان بودنا أن نعرف كيف قام الرازي بهذا النقد التاريخي، كيما نطّلع على هذه الناحية من نواحي نشاطه العقلي.

ولقد بينا من قبل الناحية الثانية من هذا النقد، ونعني ما أشار الرازي إليه من تناقض في القرآن، وذلك يتصل خصوصاً بمسألة التجسيم والتشبيه وما يخالف هذا من نعت القرآن لله بأنه « ليس كمثله شيء » (سورة ٤٢ : ٩)، ثم الآيات المتصلة بالجبر والأخرى التي تقول بالاختيار. ولعل الرازي قد استقى هذه المسائل من كتب الكلام نفسها.

والناحية الثالثة هي التي يوجه إليها الرازي كامل عنايته، على الأقل فيما يبدو من النصوص التي لدينا. فهو يريد أولاً أن يرد على الخصم حجته، هذا الخصم يقول: « من أنكر ذلك (أي إعجاز القرآن) فليأت بمثله »؛ فيقول الرازي: ونحن نقول لكم كذلك أئتونا بمثل ما في كتاب أصول الهندسة والمجَسطي وغيرهما. قال الرازي: « إنا نطالبكم بالمِثل الذي تزعمون أنّا لا نقدر أن نأتي به »؛ وهو بهذا التحدي يشير إلى أن الحجة نفسها ترتد على الخصم، فليس في وسع إنسان أن يأتي تماماً بما أتى به آخر.

وهو يريد ثانياً أن يبين أن هذه الكتب العلمية وأمثالها أكبر فائدة ونفعاً من القرآن والكتب الدينية عامة، لأن في الأولى من العلم ما فيه فائدة للناس في معاشهم وأحوال دنياهم، بينما القرآن (وكذلك الكتب الدينية الأخرى) لا تفيد شيئاً. فإن كان لا بد من التحدث عن الإعجاز والحجة، فالأولى بهما أن يُعْزيا إلى مثل هذه الكتب النافعة. قال الرازي: « وأيم الله لو وجب أن يكون كتاب حجةً، لكانت كتب أصول الهندسة، والمَجَسطي الذي يؤدي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب، ونحو كتب المنطق، وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة للأبدان - أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضراً ولا يكشف مستوراً، يعني به القرآن العظيم. وقال أيضاً: ومن ذا يعجز عن تأويل الخرافات بلا بيان ولا برهان إلا دعاوي أن ذلك

حُجة ؟ وهذا باب إذا دعا إليه الخصمُ سلّمناه وتركناه وما قد حلّ به من سُكر الهوى والغفلة مع ما إنا نأتيه بأفضل منه من الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة مما هو أفصح وأطلقُ وأسجع منه . وهذه معاني تفاضُل الكلام في ذاته ، فأما تفاضل الكلام على الكتاب فلأمور كثيرة فيها منافع كثيرة ، وليس في القرآن شيء من ذلك الفضل ، إنما هو في باب الكلام ، والقرآن خلو من هذه التي ذكرناها » (قطعة رقم ١٧ س ١ - س ١١)

فنقد الرازي هنا يتجه إذاً إلى بيان ما في الكتب العلمية من نفع لصلاح معاش الناس في دنياهم ، بينما لا يوجد في الكتب الدينية شيء ، فهي أكثر فائدة إذاً من الكتب الدينية . وهنا نشاهد في رد أبي حاتم على أبي بكر الرازي صاحبنا تلك الظاهرة التي نجدها في العالم الأوروبي اليهودي والمسيحي ، خصوصاً عند فيلون اليهودي والقديس أوغسطين في « مدينة الله » وعند روجر بيكون ، ونعني بهذه الظاهرة نسبة العلوم التي اكتشفت إلى وحي الله على لسان الأنبياء ، وما العلماء والفلاسفة إلا آخذون متلقون عن هؤلاء الأنبياء الذين أوحى الله إليهم هذه العلوم .

فبينما الرازي يقول : « إن الفلاسفة استدركوا هذه العلوم بآرائهم واستنبطوها بدقة نظرهم وأُلهموا ذلك بلطافة طبعهم - يعني ما في كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير والخصوصيات التي فيها ، وما في المجسطي وبطليموس من معرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وما فيه من اللطائف والأحكام ، وما في إقليدس من علم الهندسة والمساحات ، ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك مما في هذه الكتب ، فزعم الملحد (أي الرازي) أن ذلك كله باستنباط وإلهام ، وأنهم استغنوا عن أئمتنا في ذلك ، يعني الأنبياء عليهم السلام . ثم افتخر وقال : إن نفعها وضرها أكثر من نفع كتب الشرائع وضرها ؛ وتحجج بذلك . ثم قال : أخبرونا أين ما دلت عليه أئمتكم من التفرقة بين السموم والأغذية ، وأفعال العقاقير ؟ أرونا منه ورقة واحدة كما نُقِل عن أبقراط وجالينوس الألف لا الآحاد (أي من الأوراق) ، وقد نفع الناس ؟ وأرونا شيئاً من علوم حركات الفلك وعلله نُقِل عن رجل من أئمتكم أو شيئاً من الطبائع اللطيفة الطريفة نحو الهندسة وغير ذلك من امر اللغات ، لم تكن معروفة ، اخترعها أئمتكم ؟ ثم قال : إن قلتم ان هذا كله أُخذ أصله من أئمتنا ، قلنا : هذه دعوى غير صحيحة ولا مسلّمة

لكم ، وإنا لنعرف ما تدعون أنه من أئمتكم ، وهو الضعف الوَتِحُ (أي القليل التافه الخسيس) الذي شاع ذكره في عوام الناس وخواصّهم . ثم قال : فإن قلتم : فمن أين عرف الناس أفعال العقاقير في الأبدان وحركة الفلك ، وبأي لغة تدعي إلى اختراع اللغات ؟ فإن لنا في ذلك أقاويل تستغني عن أئمتكم : فمنها ما تكون مستخرجة على رسومها المعروفة المشهورة عند أهلها كالأرصاد للنجوم ومعرفة أفعال العقاقير في الأبدان ومعرفة قوامها بالطعوم والأراييح ؛ ومنها ما أخذت أولاً عن أول إلى نهاية الزمان ؛ ومنها أن تكون معرفتها بالطبع كما يُحْسِن الإِوَزّ السباحة من غير تعليم من أئمتكم ويدحض الاحتجاج الذي احتججتم به »[١] - بينما يقول الرازي هذا مفسراً كيفية نشأة العلوم نرى أبا حاتم يرد عليه قائلاً : « وأما هذه الكتب التي ذكرناها وذكر أنها (نقلت) عن أئمتهم (أي الفلاسفة والعلماء) فإنا نقول : إنها من رسوم الحكماء الصادقين المؤيَّدين من الله (ع جـ) ، وليس اسم أئمتهم فيها إلا عارية . وهذه الأسماء التي نُسبت هذه الكتب إليها مثل جالينوس وأبقراط وإقليدس وبطليموس وغير ذلك مما يشاكلها فهي أسماء كُني بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب ، وهذه الكتب هي مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة . وقد كنت ناظرت الملحد (أي الرازي) على أشياء هي في كتاب بَلِيناس ، وقد ذُكر لنا أن صاحب هذا الكتاب مُحْدَث وأنه كان في هذه الشريعة (أي الإسلام) وتسمى بهذا الاسم ووضع هذا الكتاب - وقد ذكرنا شيئاً من كلامه والأمثال التي ضربها في كتابه - فذاكرتُ الملحد بذلك فقال : هذا هو صحيح وقد عرفناه ، واسم هذا الرجل فلان ، وكان في أيام المأمون وكان حكيماً متفلسفاً . وهكذا كنا سمعناه من غيره . فهذا الرجل سلك سبيل أولئك الحكماء والقدماء ، وتسمى بهذا الاسم الذي يشاكل تلك الأسماء ، وكلامه من ذلك النوع ، ولكنه قد جوّد القول في التوحيد وردَّ على أصحاب الاثنين وسائر الملحدين .. وهكذا كان سبيل سائر الحكماء الذين تسمّوا بهذه الأسماء » (قطعة رقم ٢٠ س ١ -س ١٧) .

من هذا الاقتباس الطويل[٢] يتبين لنا أن الرازي يرى أن العلوم إنما

---

(١) قطعة رقم ١٩ س ٤ - س ٢٧.

(٢) اطلنا في الاقتباس لأن النص المنشور في مجلة أورينتاليا من الصعب الحصول عليه.

استخرجها الفلاسفة والعلماء بعقولهم ، وهي كافية لتحصيلها كما روينا من قبل في وصفه للعقل ؛ ولا حاجة إلى الأنبياء من أجل هذا التحصيل ؛ كما أنه لم يرد عن الأنبياء شيء في هذا الباب . ثم يوضح طرق تحصيل العلم فيردها إلى ثلاثة : التحصيل العقلي وفقاً لقواعد البحث والبرهان المعروفة ؛ والنقل من السلف إلى الخلف وهكذا إلى غير نهاية بالرواية الصحيحة كما هي في علم التاريخ ؛ والفطرة والغريزة اللتان بهما يدرك الإنسان ما يحتاج إليه في معاشه وبقائه دون معلم ولا إعمال ذهن ولا تلقين من رواة . ولقد كان الرازي موفقاً حقاً في حصر طرق العلم هذه وإن كان لم يأت فيها بجديد غير ما هو معروف في مقدمات الكتب المنطقية ، فيما عدا الطريق الثاني ، طريق الرواية التاريخية . وعلى العكس من هذا نرى أبا حاتم الرازي يعنى برد هذه العلوم والمعارف كلها إلى الأنبياء والأئمة ؛ وقد كان واجباً عليه أن يقف هذا الموقف لأنه إسماعيلي ، وقد رأينا نظرية الإسماعيلية في التعليم وكيف أنها ترد العلوم كلها إلى الأئمة المعصومين ؛ فكان طبيعياً أن يناضل عن هذا الرأي . والطريف حقاً هو تفسيره لنسبة هذه العلوم المعروفة إلى أمثال جالينوس وإقليدس وأبقراط وبطليموس ، فهو يزعم أن هذه الأسماء ما هي إلا أسماء مستعارة « كُني بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب ، وهذه الكتب هي مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة » ، أي على الوحي الذي تلقاه الأنبياء عن الله ، ويضرب لهذا مثلاً بما جرى لكتاب بلنياس[1] من أن مؤلفه رجل محدث كان في عهد المأمون وأنه ألف الكتاب ونسبه إلى اسم بلنياس ، مستعيراً هذا الاسم ؛ وكذلك فإن الأسماء المذكورة على أنها أسماء مؤلفي تلك الكتب العلمية هي أسماء مستعارة ، والواقع أن الكتب للأنبياء ومأخوذة عما تلقوه من وحي .

وهذا التفسير بعينه هو الذي نجد نظيره عند فيلون[2] وأوغسطين وروجر بيكون ، وهو الموقف الديني الذي لا بد أن يقفه رجل الدين في دفاعه عن حكمة الأديان ضد حكمة العلماء الدنيويين . لذا لم يكن غريباً أن نجد تشابهاً

---

(١) راجع فيما يتصل بهذه الفقرة ما قاله كروس في : « جابر بن حيان » جـ ٢ ص ٢٧٤ - ص ٢٧٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ P. Kraus: *Jabir ibn Hayyan* انظر المقال السالف عن جابر ص ١٨٩ وما يليها .

(٢) راجع كتابنا : « خريف الفكر اليوناني » ص ١٢٧ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ .

كاملاً في الموقفين بين العالم اليهودي والعالم المسيحي والعالم الإسلامي ؛ وأكّد هذه الظاهرة في الإسلام مذهب الإسماعيلية بما تقتضيه نظرياته في الإمام المعصوم والتعليم . وهذا هو الأصل فيما نجده في كتب تواريخ العلماء والحكماء في الإسلام من نسبة بعض العلوم إلى الأنبياء مثل إدريس الذي يقال أنه هرمس[1] . ولعلنا نعود إلى تفصيل هذه الظاهرة في الإسلام ونتابع تطورها في فرصة أخرى ، مكتفين هنا بتسجيلها فحسب.

والرازي يثير أيضاً على هامش تلك المسألة العامة في نقد القرآن والكتب المقدسة مسألة اللغات وكيف نشأت وقد رأيناها مفصَّلة بعض التفصيل في مقال كروس عن ابن الراوندي (ص ١٢٢ - ص ١٢٦) وعرفنا قول الرازي وما يثيره من مسائل ، فلا داعي إلى العَوْد .

ومن هذا كله يتبين لنا أن الرازي في نقده للقرآن من حيث المعنى قد عُني خصوصاً ببيان ما فيه من فوائد تتصل بأحوال الناس في حاجاتهم ومعاشهم ، وعارضها بما في كتب العلماء والحكماء من فوائد أجزل وأكبر. فكأنه يقف نفس الموقف الذي نشاهده لدى الملحدين من العلماء في العصر الحديث وبخاصة في القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر؛ وفي وسع المرء أن يعقد مقارنات طريفة بين هذا الموقف وموقف مفكر حر آخر مثل فولتير : فكلاهما مؤمن بالعقل ومؤمن بالألوهية ؛ وكلاهما كافر بالأنبياء والأديان الوضعية على اختلافها ؛ وكلاهما كان متشائماً يرى الشر في الوجود أكثر من الخير : أما فولتير فقد عبر عن رأيه هذا مراراً خصوصاً في قصيدته التي نظمها عن « زلزال لِشبونة » ؛ أما الرازي فرأيه هذا مثبوت في كتبه خصوصاً في مواضع متفرقة من « الطب الروحاني » ومقالته في اللذة بعنوان « كتاب اللذة » ، وكذلك في كتاب « العلم الإلهي » إذ يذكر موسى ابن ميمون في « دلالة الحائرين » (ج ٣ ف ١٢ ؛ ج ٣ ص ١٨ من طبعة منْك ، باريس سنة ١٨٣٦ . أنظر : « رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي » ، نشرة كروس ، ص ١٧٩ - ص ١٨٠) أن « للرازي كتاباً مشهوراً وسَمَه بالإلهيات ضمّنه من

(١) انظر ابن القفطي : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢ وما يليها ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ = سنة ١٩٠٨ .

هذياناته وجهالاته عظائم ، ومن جملتها غرض ارتكبه : وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته ، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزَّمانات والأنكاد والأحزان والنكبات - فتجد أن وجوده - يعني الإنسان - نقمة وشر عظيم طُلب به . وأخذ أن يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كلَّ ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجُوده البينّ وكونه تعالى الخير المحض ، وكل ما يصور فيه خير محض بلا شك » . وهو قول يشبه تماماً قول بيرن : « عُدَّ ساعات سرورك ، وعُدَّ أيامك الخوالي من البلبال ، فأيًا ما كنت ، ، اعترف بأن ثمة ما هو أحسن منه - هو أن لا توجد »[1] . وقد بسط الرازي آراءه في شقاء الدنيا من هذه الناحية في فلسفته في اللذة والألم التي عرضها في كثير من مقالاته وكتبه . بيد أننا لا نستطيع الجزم بموقف الرازي من العناية الإلهية ؛ وذلك لأننا نراه يؤمن بوجود خالق حكيم ، إذ له كتاب بهذا العنوان هو « كتاب أن للإنسان خالقاً حكيماً » (« الفهرست » لابن النديم ص ٤١٦ س ١٨ من الطبعة المصرية سنة ١٩٢٩) ، ثم نراه يقول هذا صراحة في مناظرته مع أبي حاتم[2] ويشير إليه في مواضع متفرقة ، مما يدل على أنه كان فعلاً يؤمن بوجود خالق حكيم ؛ ولكننا لا نستطيع أن نؤكد : أكان الرازي يدخل العناية الإلهية ضمن حكمة الله أم كان يخرجها منها بحسبان الحكمة لا تقتضي بالضرورة العناية ، أو على الأقل العناية الجزئية الخاصة ببني الإنسان ؟ ولو كان لنا أن نرجّح لقلنا إن مجرى تفكيره العام يفضي به إلى إنكار العناية الإلهية .

٤ - خاتمة

وبالجملة كان الرازي ممن ينكرون النبوات للأسباب التي فصلناها في أول هذا البحث ؛ ويرى ان العقل الانساني كفيل وحده بهداية الانسان الى السبيل القويم في حياته ؛ وما دام كذلك فإن مبدأ الاقتصاد في الفكر والتقدير يدعو إلى إنكار النبوة ، لذا يقول : « اخبرونا هل يكون مصيباً من وجد إلى أمر طريقين فسلك

---

(١) راجع كتابنا : « شوبنهور » ص ٢٠٨ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، سنة ١٩٤٥ .

(٢) « رسائل فلسفية للرازي » : ص ٢٩٥ س ١٤ - س ١٥ .

الأطول منهما والأوعر؟ وهل يكون مريداً للأفضل والأصلح من يجد الى تعريف شيء من وجهين سبيلاً، فيعرفه من اعسرهما وأبعدهما وأكثرهما ريباً وشكوكاً وجلباً لسوء العواقب، ويدع ما خالف هذه الوجوه؟ فان قلتم: لا، قلنا: فهلا ألهم الله عباده معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم، وترك احتياج بعضهم الى بعض؟ فإنا نرى ذلك قد اهلك كثيراً من الناس وادخل عليهم اعظم البلاء في عاجلهم بالعيان، وفي آجلهم. أما في عاجلهم فلتصديق كل امة إمامها وضربِ بعضهم وجوه بعض بالسيف واجتهادهم في ذلك». (قطعة رقم ١٤ س ١ - س ٩). فكأن الخير والحكمة كانا يقتضيان عدم إرسال الأنبياء حتى لا تقع الفرقة بين الناس، ولعله هنا يريد ان يعارض الآية: «ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة» (سورة ٥: ٥٣): إذ «لولا ما انعقد بين الناس من اسباب الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا، لأن المنازعات تقع إمالعاجل اولآجل. واورد كلاماً طويلاً في هذا الباب؛ ولكن هذه جملته» (قطعة رقم ١٤ س ٩ - س ١١)؛ وكنا نود ان نرى هذا الكلام بالتفصيل، لنرى الى اي حد حاول ان يرد على من يؤيدون النبوات لأسباب اجتماعية مصلحية ذاكرين ما يعود على الناس من فوائد في جماعتهم ان اعتنقوا الأديان وتمسكوا بأوامرها ونواهيها. وهو بهذا لم يدع وجهاً من اوجه الدفاع عن النبوة الا هاجمه او اخضعه لنقد صارم، خصوصاً هذه الناحية المصلحية البرجمتية التي تضاف إلى النبوة حتى مع افتراض عدم صحتها من الناحية النظرية، وكأن هذه الفوائد العملية التي تترتب عليها تغني عن البحث في صحتها من الناحية النظرية. ويلوح انه تناول طويلاً هذه الناحية إذ نراه بعد هذا يرد على معترض ينسب هذا التنازع وتلك المحاربات إلى الناس المعتنقين للديانات، لا الى الديانات نفسها، فيقول: «إن قلتم إن المجاذبات والمحاربات من أجل إيثارهم أعراض الدنيا، قلنا لكم: هل رأيتم أحداً آثر القليل على الكثير إلا لشك منه في نيل الكثير؟ فان قلتم: نعم، كابرتم؛ وان قلتم: لا، فكذلك ايثار المؤثر لأعراض الدنيا وشهواتها على الأمور الجليلة والثواب العظيم القدر الذي يعجز الواصفون عنه، - ليس ذلك إلا لشك منه في نيل ذلك الكثير العظيم الدائم الذي يعجز الواصفون عنه (لاحظ ما هنا من تهكم!)، كما نرى الرجل يؤثر المائة الدينار على الألف إذا خاف فوت المائة والألف، وإذا كان مستيقناً انه يصل الى الألف مع ترك المائة فانه

لا يرى اخذ المائة. قال: وكذلك لو ان الناس اخلصوا اليقين بقول ائمتكم فيما وعدوهم من الثواب الجزيل لما آثروا القليل من عاجلهم على الكثير من آجلهم» (القطعة نفسها، س ١٢ - س ٢١). وعلى هذا فإن الرازي يرى انه حتى من الناحية العملية - البرجمتية - لا فائدة في النبوات والأديان؛ فإن اضفت هذا إلى بطلان النبوة من الناحية النظرية، ثبت - في رأيه - فساد النبوة اطلاقاً.

الرازي إذاً يؤمن بإله خالق حكيم، ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان، وينزع نزعة فكرية حرة من كل آثار للتقليد اوالعدوى؛ ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذي لا يحده شيء؛ وينحو منحى تنويرياً شبيهاً كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين، وخصوصاً بحركة التنوير[1] في العصر الحديث في القرن الثامن عشر؛ ويدعو الى إيجاد نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة؛ مما يجعل من الرازي شخصية فكرية من الطراز الأول، وواحداً من أحرار العقول النادرين في التاريخ، ومن أجرأ المفكرين الذين عرفتهم الانسانية طوال تاريخها؛ ولا يسع المرء إلا أن يمتلىء اعجاباً بهذا الجو الطليق الذي هيأه الاسلام للفكر في ذلك العصر؛ مما يدل على ما كان عليه العقل الاسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج.

اترى يتحقق مثل هذا الجو مرة اخرى في حضارتنا العربية التي نأمل في إيجادها؟

(١) راجع وصفها وخصائصها في كتابنا: «نيتشه» ص ١١١ وما يليها، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٤٥.

فهرس الكتاب

الإلحاد في الإسلام

ظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية ، وهي أيضاً ظاهرة طبيعية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية ، وانما تختلف وفقاً لروح الحضارة التي انبثقت فيها .

وهذا الكتاب يتناول على وجه الخصوص الالحاد العربي الذي يقول « لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء » ؛ ذلك لأن الدين والتدين عامة انما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء ، وعلى هذا فان الالحاد يتجه الى القضاء على هذه الفكرة التي تكوّن عصب الدين وجوهره لدى تلك الروح .

1800

١٢ ل . ل .

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير
ت ٣١٢١٥٦ - ٣١٩٥٨٦ - برقيا «موكيالي» بيروت
ص. ب. : ١١/٥٤٦٠ بيروت